EL CONCEPTO DEL DERECHO en el JOVEN MARX

JAIME ESCAMILLA HERNANDEZ



EDICIONES ARMELLA

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo
UNIDAD AZCAPOTZALCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

Jaime Escamilla Hernández es originario de la Ciudad de Monterrey, N.L. Realizó sus estudios profesionales en la Universidad Autónoma de Nuevo León, donde obtuvo el título de Licenciado en Ciencias Jurídicas. Posteriormente, en la Universidad Nacional Autónoma de México cursó los estudios de Especialidad en Derecho Social, Maestría en Derecho y Doctorado en Derecho. Es profesor e investigador titular de la Universidad Autónoma Metropolitana, ocupando actualmente el cargo de jefe del Departamento de Derecho. Ha publicado diversos reportes de investigación, cuadernos docentes y artículos especializados en las áreas de Derecho del Trabajo, Teoría Constitucional y Filosofía del Derecho.

EL CONCEPTO DEL DERECHO EN EL JOVEN MARX

Primera edición

ISBN: 968-840-974-X

IMPRESO EN MEXICO
Printed in Mexico

EL CONCEPTO DEL DERECHO EN EL JOVEN MARX

JAIME ESCAMILLA HERNANDEZ







Mi más sincero reconocimiento y
gratitud a la Sra. Diana Ituarte Ruelas
por haber realizado la transcripción
mecanográfica de esta obra.

Para Irma, Tanya y Juan Carlos,
con quienes me une el amor y
la esperanza.

INDICE

PROLOGO

El propósito de este estudio es definir el significado del derecho en el pensamiento de Carlos Marx. Para tal efecto, se tomarán en cuenta sus referencias expresas sobre el derecho y el sentido que pueden asumir dentro de su matriz teórica fundamental, así como en el contexto teórico y práctico en que se dan, a fin de que los pasajes examinados y la temática central tratada en cada obra no se hallen separados.

La sola identificación e interpretación directa de los pasajes relativos al derecho es notoriamente insuficiente. Ciertamente se trata de una operación más compleja, pues implica una comprensión global y orgánica del pensamiento de Marx, que, captando los elementos en muchos casos implícitos de su teoría, permita interpretar en sus justos términos el significado y alcance de sus posibles aportaciones. En esta perspectiva se procurará orientar el estudio, análisis y valoración crítica del pensamiento de Marx relativo al derecho.

Para tal propósito, este estudio se divide en los siguientes apartados:

El apartado I, corresponde al planteamiento general del problema de los textos del joven Marx. Inicio con una exposición del origen y significado general del materialismo histórico, precisando las principales hipótesis propuestas por Carlos Marx, así como la importancia de esta teoría; fijo los términos fundamentales de la polémica sobre los textos del joven Marx y su incidencia en el campo del

derecho; expongo las formas tradicionales de aproximación a los textos relativos al derecho; establezco las principales dificultades teóricas para la comprensión de las ideas jurídicas de Marx; defino críticamente las características básicas de las interpretaciones reduccionistas, para concluir con la crítica de Nicos Poulantzas y Umberto Cerroni sobre estas interpretaciones.

En el apartado II, después de delinear el contexto sociocultural en que se dan las ideas del joven Marx, reconstruyo, en base a la concepción filosófica-jurídica sostenida en los artículos de *La Gaceta Renana*, sus ideas sobre el Estado, la libertad, el "derecho racional", la ley positiva, el derecho consuetudinario, las funciones del legislador y el juez, así como su crítica a los fundamentos filosóficos de la teoría del derecho de Gustav Hugo, para concluir con una valoración final relativa a las ideas jurídicas sostenidas en esta etapa.

En el apartado III, desarrollo la crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho público, definiendo, en ella, las dimensiones metodológicas y de interés para el derecho. Además, utilizando la problemática relativa a las relaciones sociedad civil y Estado, preciso el alcance de la crítica de Marx en el ámbito del proceso de conocimiento de lo social. Concluyo con una breve referencia a la crítica marxiana sobre las instituciones político-jurídicas (la constitución, la representación, el poder legislativo) del Estado no democrático moderno, de manera particular en lo relativo al formalismo en que operan y su carácter alienado.

En el apartado IV, intento una reconstrucción del pensamiento de Marx sobre las declaraciones de derechos del hombre y el ciudadano,

su significación histórica y alcance dentro del contexto de la emancipación humana, concluyendo con una valoración personal.

En el apartado V, expongo las diferentes formas en que se manifiesta el fenómeno de la enajenación del trabajo en la sociedad capitalista, ya que es considerado, en los *Manuscritos del 44*, como la fuente de la alienación política, jurídica e ideológica.

El apartado VI contiene los lineamientos básicos que Marx establece para guiar el estudio histórico-materialista sobre el derecho. Bajo la forma de una crítica a la filosofía neohegeliana, de manera especial la de Max Stirner, aquí señalo lo que en *La Ideología Alemana* Marx sostiene sobre las condiciones socioeconómicas y la relación voluntad-poder en el derecho.

En el apartado VII, analizo cada una de las *Tesis sobre Feuerbach* con objeto de redondear la concepción filosófica de Marx, dentro de la que necesariamente se enmarca el significado de los principios relativos a la fundación del conocimiento de la realidad social, que incluye los productos de cultura como es el derecho.

El apartado VIII contiene las ideas jurídicas de El Manifiesto Comunista ubicadas dentro del carácter histórico y político de este documento programático. En dicho contexto expongo y valoro críticamente las ascasas referencias que en él se hacen respecto al derecho. El carácter clasista del derecho, el derecho de asociación de los trabajadores y las ideas de libertad e igualdad son las cuestiones tratadas.

En el apartado IX, expongo algunas cuestiones de interés para el derecho que Marx sostiene en su famosa disertación de 1849 efec-

tuada en el Tribunal de Colonia. El fundamento social de la leyes, el problema de la eficacia del ordenamiento jurídico y de la supuesta "base jurídica" de la revolución son los principales aspectos abordados.

Por último, el apartado X tiene por objeto captar el sentido general de los estudios y resultados que en relación al derecho son expuestos por Marx de manera resumida en el *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política de 1859*. De manera contraria al hábito de recurrir a este *Prólogo* sin conocer las obras que constituyen su antecedente, aquí sostengo el carácter fundamentalmente biográfico intelectual de este texto, recordando el itinerario que en la investigación a la postre condujo a Marx a los resultados aquí indicados.

Por tratarse de una investigación sobre la problemática del derecho en el pensamiento de un autor, entiendo, en este trabajo, que el objeto principal propuesto es el esclarecer y exponer lo mas objetivamente posible las conclusiones propias del autor estudiado, en este caso de Carlos Marx, y de manera complementaria inferir de éstas una valoración crítica personal referida principalmente a los tópicos de mayor interés para el derecho. En dicha evaluación final sintetizo el planteamiento de los problemas referentes al derecho abordados por Marx, sus propuestas de solución y las indicaciones más sugerentes. Además de estas conclusiones, entrelazadas a la valoración personal que hago, debo advertir que a lo largo de todo el trabajo voy incluyendo otras conclusiones que, por así decirlo, constituyen conclusiones secundarias.

Téngase presente que el objeto de estudio se limita al análisis de las obras de Carlos Marx correspondientes al período de 1842 a 1859

(etapa en que se trataron temas relativos al derecho de manera amplia) y que dentro de estos límites sujetaré el análisis de cada texto a los siguientes principios metodológicos de lectura:

1) Se ubicará el estudio de las obras de Marx de conformidad al contexto histórico y social, situándolas, de manera particular, en el debate político e ideológico en que toman cuerpo las distintas reflexiones de carácter jurídico.

2) Se seguirá el orden cronológico de elaboración de cada obra analizada, limitando el estudio a los aspectos de mayor interés para el derecho, sin dejar de incluir algunos escritos de importancia general para la comprensión de la teoría de Marx.

3) En virtud de que se estudiará a un autor que no aborda de manera sistemática la investigación sobre el derecho, se tratará de descubrir en cada obra estudiada los núcleos fundamentales y mas coherentes de su pensamiento. Se hará, pués, indispensable retomar las ideas jurídicas del pensamiento del autor dentro de su matriz teórica fundamental.

Por último, deseo hacer aquí patente mi deuda intelectual al prestigiado filósofo italiano Umberto Cerroni, pues sin el estímulo de la lectura de su obra no hubieran surgido muchas de la ideas aquí sostenidas.

Jaime Escamilla Hernández

CAPITULO I

EL PROBLEMA DE LOS TEXTOS DEL JOVEN MARX

Moi, je ne suis pas marxiste
Carlos Marx.

1. Origen y significado general del materialismo histórico

Dando tratamiento científico a la herencia cultural de su tiempo e influido por las condiciones materiales que vivió, Carlos Marx[1] funda la concepción materialista de la historia. Dicha concepción no surge en el vacío histórico, es heredera de las aportaciones teóricas más relevantes de los grandes pensadores, a la vez que obedece a las propias condiciones materiales.

[1] Karl Marx nació en Tréveris el 5 de mayo de 1818 y murió en Londres el 14 de marzo de 1883. Científico y político militante que supo fundir indisolublemente la ciencia y la acción, la teoría y la práctica revolucionaria. Fundador de lo que hoy conocemos bajo la denominación de materialismo histórico, según el cual, la producción de los medios materiales de existencia y, por consiguiente, el grado de desarrollo económico de un pueblo o de una época, forman la base de donde se deducen y explican las instituciones del Estado, las concepciones jurídicas y demás formas de conciencia social. La explicación científica de la plusvalía le permitió descubrir la ley económica de la evolución de la sociedad moderna capitalista y las bases objetivas de la revolución socialista. Colaboró activamente en diversos periódicos y en la constitución de la Asociación Internacional de Trabajadores, fundada en 1864, desde donde orientó ideológica y políticamente el movimiento obrero mundial. Su obra más importante es *El Capital*.

Federico Engels y, posteriormente, Vladimir Ilich Lenin[2] reconocen tres fuentes teóricas inmediatas, diferentes e independientes del materialismo histórico: a) la economía política inglesa (Adam Smith y Ricardo), b) el socialismo utópico francés (Saint-Simon, Fourier y Louis Blanc), y c) la filosofía clásica alemana (G.F. Hegel y L. Feuerbach). La economía política inglesa había establecido las bases de la plusvalía, el socialismo utópico francés destacaba la existencia de la lucha de clases en el seno de las contradicciones de las relaciones económicas del capitalismo, y la filosofía clásica alemana, con Hegel, había expuesto en sus formas más amplias el método de la dialéctica. Finalmente Feuerbach sentaba las bases del materialismo al criticar la filosofía especulativa. Estos elementos teóricos despejan parte del camino que Marx tendría que recorrer. Asimismo, la concepción materialista de la historia tiene su origen en los hechos económicos del siglo XIX. El capitalismo industrial impulsó el surgimiento del proletariado, agudizando la lucha de clases[3].

En este contexto teórico y práctico, Marx funda una ciencia que política y filosóficamente no tiene parangón por su estatuto singular, funda una ciencia revolucionaria que, como escribe Louis Althusser[4], proporciona conocimientos objetivos y permite plantear los proble-

[2] Cf. Vladimir Ilich Lenin "Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo", en *Obras escogidas*, Vol. I Moscú, Ed. Progreso, 1966, pp. 61-73.

[3] Cf. Max Beer. *Historia general del socialismo y de las luchas sociales.* Santiago de Chile, Ed. Ercilla, 1936. De igual manera, consúltese en relación a las luchas sociales y a las asociaciones revolucionarias de la época a Michel Lowy. *La teoría de la revolución en el joven Marx.* México, Ed. Siglo XXI, 1972.

[4] Cf. Louis Althusser. *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Ed. Laia/Paperback, 1975, pp. 17-43.

mas de la historia bajo la forma de problemas científicos y llegar (como lo hace Marx en *El Capital*) a resultados teóricos demostrados, a la vez que se encuentra, en el dispositivo teórico de sus conceptos, sobre posiciones teóricas de clase revolucionarias. En este sentido, el materialismo histórico conjuga una conservación y superación de las anteriores concepciones de la historia, a la vez que establece su compromiso con las luchas políticas de la clase proletaria.

En polémica con la filosofía especulativa neohegeliana Marx establece, por primera vez en *La Ideología Alemana*, las premisas fundamentales de la concepción materialista de la historia. De igual forma, en el *Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política de 1859*, resumiendo de manera esquemática las conclusiones y resultados generales de sus investigaciones anteriores, Marx expone los principios fundamentales de lo que en la actualidad conocemos bajo la denominación de materialismo histórico. Solamente en estas obras Marx expuso en forma coherente y sistemática la concepción materialista de la historia, por lo demás, como señala Jürgen Habermas, "la empleó en calidad de historiador, con el fin de interpretar situaciones y procesos concretos"[5] o, como advierte Galvano Della Volpe[6], desarrollando análisis dialécticos de hechos y problemas históricos precisos (sobre todo económicos); es decir análisis históricos puntuales de contradicciones.

Esta ausencia, en Max, de una elaboración general, extensa y acabada sobre el materialismo histórico, ha constituido la base de

[5] Jürgen Habermas. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, Taurus, 1983, p. 131.

[6] Cf. Galvano Della Volpe. *Crítica de la ideología contemporánea*. Madrid, Alberto Corazón, 1980. p. 53. Cf. Tom Bettomore. *La sociología marxista*. Madrid Alianza Editorial, 1976. pp. 11-12.

algunas críticas. Sin embargo, precisamente en esto radica su originalidad y vitalidad. Marx siempre se resistió a las tentaciones de las teorías totales y cerradas sobre la sociedad. Su constante rechazo a la especulación filosófica sobre la idea de la sociedad y su interés por dar tratamiento científico a situaciones históricamente determinadas, teniendo en cuenta diferenciaciones existentes entre formaciones económico-sociales concretas, lo impulsaron a dejar abierta la teoría. Así, lejos de elaborar una teoría general, unitaria y definitiva, su concepción materialista de la historia constituye un espacio teórico abierto a la rectificación regulada. Las principales hipótesis propuestas por Carlos Marx son las siguientes:

a) La explicación de la existencia social parte de sí misma. Esta hipótesis constituye una de las principales bases del método de Marx, delineado, en rasgos generales, a partir de la crítica a la filosofía especulativa hegeliana.

b) La unidad indisoluble de teoría y práctica.

c) El hombre produce y reproduce su existencia a través de su organización productiva.

d) La explicación del Estado, el derecho y las ideologías parte de su base material, sin reducirla única y exclusivamente a esta.

Entendido que Marx nunca desarrolló una exposición orgánica, general y extensa sobre la concepción materialista de la historia, debemos señalar que fue Engels (1820-1895)[7], como señala Perry

[7] Son significativas al respecto las siguientes obras: *Anti-Düring* (1877); *Socialismo utópico y socialismo científico* (1880); *Dialéctica de la naturaleza* (1873-1883); *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884); *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1886).

Anderson[8], y la generación inmediata de marxistas, Antonio Labriola (1843-1904), y Franz Mehring (1846-1918), quienes asumieron la tarea, con fines predominantes de acción política, de elaborar y exponer de manera sistemática los principios filosóficos del marxismo, desarrollando una teoría general de la sociedad y la naturaleza abarcando dominios no abordados directamente por Marx, y, en mas de un aspecto, contraviniendo sus indicaciones dadas sobre todo en lo relacionado al tratamiento científico, no especulativo, de la sociedad y la historia[9].

En definitiva, los términos materialismo histórico y materialismo dialéctico no se deben a Marx, sino a Engels, situación no siempre bien delimitada por los intérpretes. Este punto de vista lo ha documentado ampliamente, entre otros, Georges Gurvitch, quien afirma: "Marx acentuó demasiado su realismo, lo cual le condujo a fórmulas imprudentes, que iban más lejos que su pensamiento, como 'nuevo materialismo', 'historiografía de base materialista', fórmulas por las cuales sus adeptos – empezando por su antiguo colaborador Engels – se creyeron autorizados a hablar de 'materialismo histórico', de 'materialismo económico' y, por último, de 'materialismo dialéctico'. Estas expresiones, algunas de las cuales son más defec-

[8] Cf. Perry Anderson. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México, Ed. Siglo XXI, 1981, p.12.

[9] En este sentido, por ejemplo, Engels habla de materialismo dialéctico como síntesis de las leyes del desarrollo de la naturaleza y de la historia. Al respecto, Antonio Hernández Gil escribe: "A él (Engels) se deben entre otras muchas aportaciones no siempre bien delimitadas de las de Marx la de que el materialismo (histórico) no quedara circunscrito a las ciencias de la sociedad, sino que se extendiera, como materialismo dialéctico, a las ciencias de la naturaleza" (Antonio Hernández Gil. *Marxismo y positivismo lógico. Sus dimensiones jurídicas*. Madrid, Sucs. de Rivadeneira, 1970, pp. 42-43.

tuosas que las otras, sólo han conducido a malentendidos y deformaciones del pensamiento de Marx"[10].

Dentro de una unidad sin precedentes de teoría y práctica, de pensamiento y acción política, introduciendo la marcha viva del proceso histórico, Lenin[11] convierte la teoría del materialismo histórico en una teoría de la revolución proletaria[12], poniendo a punto una nueva teoría política de la lucha de clases, del partido político y del capitalismo monopolista e imperialista. En estos aspectos, Lenin ocupa el lugar más destacado dentro de la tradición marxista.

Con Stalin[13] el materialismo histórico quedó codificado de un modo tal que acarrearía graves consecuencias. En base a una ortodoxia imaginaria pretendió construir un sistema conceptual completo y concluido capaz de explicar todas las direcciones de la cultura; sólo había que interpretar correctamente la "escritura sagrada" y aplicarla a la economía, a la política, al derecho etc., para poder desarrollar una teoría marxista en cualquier dominio del conocimien-

[10] Georges Gurvitch. *Dialéctica y sociología*. Madrid, Alianza Editorial, 1971, p. 212

[11] En *¿Qué hacer?*, Lenin afirma: "No hay práctica revolucionaria sin teoría revolucionaria". En *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo, escribe: "una acertada teoría revolucionaria... no es un dogma, sino que sólo se forma de manera definitiva en estrecha conexión con la experiencia práctica de un movimiento verdaderamente de masas y verdaderamente revolucionario" (Obras escogidas*, Vol. 3, Moscú, Ed. Progreso, p. 360).

[12] Cf. Georg Lukács. *Lenin (la coherencia de su pensamiento)*, México, Ed. Grijalbo, 1970, pp. 9-13.

[13] "En 1938 Stalin codificó el materialismo histórico de modo que acarrearía graves consecuencias. Las investigaciones histórico-materialistas que emprendieron desde entonces quedaron condicionadas en gran medida por este marco teórico"(Jürgen Habermas. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, Taurus, 1983, pp.131-132).

to. A esta codificación dogmática del materialismo histórico, que petrificó toda posibilidad de análisis científico, se sumaba una concepción general, de bases engelsianas, del mundo y de las leyes que rigen todos los mundos posibles: el materialismo dialéctico. Afortunadamente ya en la actualidad este marxismo se encuentra superado y en franco proceso de decadencia.

A nuestro juicio, el materialismo histórico no es una teoría total y cerrada. Marx nunca soñó en explicar todo el universo congnocible, ni señalar de manera perpetua los términos de la economía, la política y la historia. En este sentido, como afirma Antonio Labriola, en toda la obra intelectual de Marx, ni aún en todo el desarrollo posterior del marxismo, podremos encontrar "respuestas a todas las preguntas que la ciencia histórica y la ciencia social puedan plantear en su vastedad y variedad empírica o una solución de los problemas prácticos de todo tiempo y lugar"[14]. Toda pretensión de considerar al materialismo histórico como un cuerpo teórico unitario y definitivo, capaz de explicar todas las direcciones de la cultura y de establecer "las leyes universales" del desarrollo de la sociedad, ha desembocado en la petrificación del marxismo y en el más puro y simple dogmatismo. Afortunadamente hoy se conocen suficientemente los estragos que ha causado la tendencia a concebir la teoría del materialismo histórico como un conjunto acabado y suficiente para explicar todo "hasta el fin del mundo", lo que felizmente parece radicalmente antimarxista

[14] Antonio Labriola. *La concepción materialista de la historia*. México, Ed. El caballito, 1973, p.239.

a la inmensa mayoría de los que hoy se dedican a la investigación en ciencias sociales desde el punto de partida verdaderamente marxista.

El materialismo histórico constituye un cuerpo teórico capaz de brindar conceptos e hipótesis para la comprensión científica de la realidad social. Sus conceptos e hipótesis deben someterse a "la dura prueba de una constante observación y una adaptación que hay que intentar de continuo"[15]. Si logramos comprender el valor teórico y práctico del materialismo histórico nos daremos cuenta que su originalidad y rigor científico se encuentra, precisamente, en constituirse en un espacio teórico abierto que exige un cuestionamiento permanente y una profundización y verificación constante de sus propias hipótesis en el campo de la realidad social esencialmente cambiante. Bajo esta perspectiva, el materialismo histórico podrá constituirse en fuente principal de hipótesis, pero a condición de someter sus propios conceptos a la dura prueba de la realidad, con objeto de ir profundizando las hipótesis que resulten insuficientes. Y hoy no es posible realizar esta profundización si se sigue considerando la obra Marx como un nuevo dogma, como una nueva religión, pues bajo esta perspectiva se tiende a aislar a Marx y al marxismo del resto del conocimiento.

Actualmente ya es posible la reconstrucción completa de la historia intelectual de Marx, lo que hace factible comprender la vastedad de sus horizontes y su creciente vitalidad tanto en el terreno práctico como en el teórico, situación que permite, como bien lo afirma

[15] *Ibid.*, p. 52.

Umberto Cerroni, "reconstruir también una teoría marxista del derecho distinta a la habitual que, reduciendo el Estado a una simple 'maquina' y el derecho a una simple invención de la clase dominante, bloqueó durante largos años aquella crítica de la política y del derecho que había sido prometida por Marx y que él no había dado"[16].

2. *El problema del "verdadero" Marx.*

En los últimos tiempos es bien conocido el debate que se ha realizado al interior del marxismo respecto a la obra juvenil de Carlos Marx. El punto central de la polémica consiste en poder determinar si existe o no una conexión interna y permanente entre la obra juvenil y la madurez. Esta polémica asume un especial interés en la definición y alcance del pensamiento jurídico de Marx, ya que en sus obras juveniles fue tratado el tema del derecho de una manera mucho más amplia que en las de madurez. De acuerdo a esto, según sea la posición que se adopte en esta polémica, el problema de la interpretación general del significado que asume el derecho en el pensamiento de Marx también será diferente.

A partir del descubrimiento crítico de las obras póstumas de Carlos Marx, publicadas en los últimos sesenta y cinco años, de manera especial la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* redactada en 1843 y publicada hasta 1927 (la primera edición española en 1946), los *Manuscritos económico-filosófico de 1844* publicados por primera

[16] Umberto Cerroni. *Teoría política y socialismo*. México, Ed. Era, 1980, p. 22.

vez hasta 1932 (en 1960 la primera edición española), y los *Fundamentos de la crítica de la economía política* redactados en 1857-1859, que permanecieron inéditos hasta 1939-1941 (la primera edición castellana se realizó en 1966), se ha suscitado una gran polémica al interior del marxismo occidental que ha dado lugar a dos tendencias distintas de interpretación:

a) Una primera línea interpretativa para la cual es posible separar de manera tajante la obra juvenil y la obra de madurez de Carlos Marx. De acuerdo a esto existirían "dos Marx", el Marx joven y el Marx maduro; uno filósofo que se mueve en una problemática ideológica y el otro científico considerado como el verdadero Marx.

b) Una segunda línea interpretativa que afirma la existencia de una continuidad teórica e incluso un desarrollo intelectual plausible entre la obra juvenil y la de madurez.

Dentro de la primera línea interpretativa es representativa la obra del filósofo marxista Louis Althusser[17], quien utilizando la categoría de el "corte epistemológico" considera que Marx rompió explícitamente con sus conceptos base de esencia humana, alienación y trabajo enajenado de sus obras juveniles al elaborar un nuevo cuerpo conceptual a partir de *La Ideología Alemana* (1845-1846), significando, con esto, el paso del "Marx ideológico" al "Marx científico", el paso del filósofo humanista de fundamentos hegelianos y feuerbachianos, al

[17] Cf. Louis Althusser. *La revolución teórica de Marx*. México, Ed. Siglo XXI, 1975, pp. 39-70, 126-131, 182-206.

científico que se mueve dentro de un nuevo "continente" del conocimiento.

Dentro de la segunda interpretación es significativa la obra del filósofo italiano Galvano Della Volpe[18], quien ha insistido en la carga científica de la crítica metodológica a la dialéctica idealista y apriorista de Hegel realizada por el joven Marx, así como en su recuperación como introducción epistemológica para la resolución crítica de la filosofía en ciencia social.

2.1. La "ruptura" según Althusser.

Althusser asegura que se puede hacer una distinción tajante en el pensamiento de Marx, entre las obras juveniles (1841-1845) y las de madurez (1845-1883), en base a la separación entre *la* ideología y *la* ciencia. Para este autor, las obras juveniles se encuentran dominadas por una problemática fundamental cuya naturaleza es profundamente ideológica; en cambio, las obras de madurez presentan un Marx que elabora y sistematiza un *corpus científico*.

A su vez, al interior de esta distinción general, Althusser establece varias etapas en la evolución del pensamiento de Marx. En las obras juveniles o período ideológico: a) la etapa del humanismo racionalista liberal (1841-1842), y b) la etapa dominada por el humanismo comunitario de tipo feuerbachiano (1842-1845). En las obras de ma-

[18] Galvano Della Volpe. *Rousseau y Marx.* Barcelona, España. Ed. Martínez Roca, 1975. pp. 111 y ss.

durez: a) el periodo de ruptura y maduración (1845-1857), y b) el de plena madurez (1857-1883).

Durante el período de juventud, Althusser considera que los conceptos teóricos de Marx se encuentran dominados por la ideología burguesa. Durante la etapa de 1841-1842 por los conceptos básicos del humanismo racionalista liberal, tales como "esencia del hombre", "libertad humana", "razón humana" y "naturaleza humana"; en la etapa de 1842 a 1845 por los conceptos del humanismo comunitario de Feuerbach, que giran en torno a los conceptos de " ser humano " y "alienación". Todos estos conceptos teóricos de base, Althusser los define como ideológicos, como no-científicos.

A partir de 1845, según Althusser, Marx romperá radicalmente con estos conceptos base propios de la problemática ideológica de la filosofía alemana, "liquidando su conciencia filosófica anterior", al reemplazarlos por "conceptos nuevos cuyo dispositivo original les confiere un sentido y una función hasta entonces inéditos: modo de producción, relaciones de producción, fuerzas productivas, clases sociales enraizadas en la unidad de las fuerzas productivas y relaciones de producción, clase dominante/clase dominada, lucha de clases, etc."[19]. Mediante este cambio de terreno, que según Althusser significó el paso de la ideología a la ciencia, Marx funda "una nueva manera sistemática de plantear los problemas al mundo, nuevos principios y un nuevo método. Este descubrimiento está contenido inmediatamente en la teoría del materialismo histórico,

[19] Althusser, *op. cit., elementos*.... p. 15

donde Marx no sólo propone un una nueva teoría de la historia de las sociedades, sino también una nueva filosofía con implicaciones infinitas"[20]. Esta revolución teórica que fundó la ciencia de la historia, "tuvo el efecto de desencadenar al mismo tiempo una revolución teórica en la filosofía que hizo pasar a la filosofía del estado de ideología al estado de disciplina científica"[21]. Surgen así dos ciencias distintas pero unidas: el materialismo histórico y el materialismo dialéctico. La diferencia se funda en la distinción de sus objetos: el materialismo histórico teniendo como objeto "los modos de producción, su constitución, su funcionamiento y sus transformaciones"[22]; el materialismo dialéctico "la historia de la producción de los conocimientos"[23].

Althusser concluye que la obra que alcanza el nivel más alto de elaboración teórica y sistematización, y por consiguiente de cientificidad, es *El Capital*. Así nos dice: " no tenemos nada de Marx que

[20] Althusser, *op. cit.*, La revolución..., p. 189. Confróntese opiniones distintas sobre el materialismo histórico en: Perry Anderson. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. 2a. ed. trad. de Néstor Miguez. México, ed. Siglo XXI, 1981, p.12. Jürgen Habermas. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Trad. de Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García C. Madrid, Taurus, 1983, p. 131. Gunter W. Remmling. *Hacia la sociología del conocimiento*. trad. de Gerardo Novás y otros. México, F.C.E., 1982, pp. 182-204. Georges Gurvitch. *Dialéctica y Sociología*. Trad. de Juan Ramón Capella. Madrid, Alianza Editorial, 1971, p. 212. Antonio Hernández Gil. *Marxismo y positivismo lógico. Sus dimensiones jurídicas*, Madrid, Sucs. de Rivadeneira, 1970, pp. 42-43.

[21] Louis Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, México, pasado y presente, 1981, pp. 54-55.

[22] *Ibid.* p. 48. Esta misma definición es adoptada por Nicos Poulantzas en *Poder político y clases sociales*. México, Siglo XXI, 1971, pp. 1-30.

[23] *Loc. cit.*

equivalga, ni remotamente a *El Capital*"[24]; en él se encuentra la teoría desarrollada del modo de producción capitalista.

Quedando así concebida la "ruptura" en el pensamiento de Marx, que implica la rigurosa separación entre la ciencia y la ideología y, consecuentemente, la separación tajante de las obras científicas y las obras ideológicas, del hombre de ciencia y su prehistoria ideológica, ¿cómo quedaría la interpretación general del significado que asume el derecho en la obra juvenil marxiana?

Según los criterios antes expuestos, los artículos de *La Gaceta Renana*, donde Marx lleva a cabo una crítica a las leyes e instituciones renanas con objeto de ejercer en ellas una acción racionalizadora y transformadora, quedarían fundados teóricamente sobre una filosofía del hombre, en la libertad y la razón. Según Althusser, esta filosofía, propia del humanismo racionalista liberal, constituiría el marco teórico base del pensamiento de Marx. El modo específico de plantear los problemas filosóficos-jurídicos en los artículos, las respuestas a estos problemas y la misma terminología utilizada por Marx estarían caracterizados por la problemática ideológica de la filosofía de la ilustración que constituye, según Althusser, el destacamento teórico de las ideologías prácticas de su época, cuya función esencial consistía en reproducir las relaciones de explotación de clase. Al estar dominado el pensamiento de Marx por esta problemática ideológica, sus conceptos teóricos se encontrarían fundados, necesariamente, en los conceptos de la ideología burguesa.

[24] *Ibid.*, p. 46

En la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (conocida también bajo el título de *Crítica a la filosofía hegeliana del derecho público)*, las referencias críticas que Marx hace en relación a las instituciones de derecho público del Estado como la soberanía, la constitución, el poder legislativo, la representación, la burocracia, etc., y sus relaciones con la propiedad privada y las "clases" sociales (bajo la forma de una crítica al método idealista y apriorista de Hegel), estarían siendo pensadas a partir del esquema del "ser humano" y de la "alienación", es decir, a partir de la ideología, de la no-ciencia. Consiguientemente, la importancia que esta obra puede tener en relación al conocimiento científico del derecho sería nula; se centraría exclusivamente en el tema filosófico e ideológico del derecho (y el Estado) entendido como forma alienada. Así, toda la conceptualización teórica que Marx hace en esta obra se traduciría en un estudio ideológico sobre el carácter alienado del derecho moderno, sobre la operación alienante que opera día a día el Estado político, su constitución política, la representación y, en general, la burocracia y demás instituciones jurídico-políticas.

De igual manera, la crítica a las formas insuficientes de la emancipación política del Estado, incluyendo las formas jurídicas de los derechos humanos que Marx crítica en *La Cuestión Judía* y en *La Sagrada Familia*, sería interpretada tan sólo como una crítica fundada en la problemática ideológica feuerbachiana de la alienación del hombre, ahora extendida a la sociedad civil burguesa y a su forma política y jurídica abstracta (alienada) de emancipación. Asimismo, la crítica marxiana realizada en los *Manuscritos económico-filosóficos*

de 1844 a la economía política, quedaría entendida como un estudio filosófico-ideológico sobre el trabajo enajenado propio de la sociedad capitalista. En fin, en estas obras juveniles el pensamiento de Marx se retendría cautivo y dominado por la problemática antropológica e ideológica de Feuerbach, manifestada en los conceptos claves utilizados de "ser humano" y "enajenación".

Así pues, según la interpretación althusseriana, en las obras llamadas de juventud no sería posible encontrar referencia científica alguna sobre el derecho; más aún, si se deseara construir una teoría marxista del derecho se tendría que desechar en bloque toda la obra juvenil por carecer de fundamento científico.

Althusser admite que sólo es posible hacer un tratamiento marxista sobre el derecho si se parte de *El Capital*. Afirma que en esta obra, Marx elabora la teoría científica del modo de producción capitalista y, por lo tanto, el tratamiento científico del derecho solo puede efectuarse si se considera en su "autonomía relativa" en tanto "nivel" articulado al modo de producción capitalista. Conocer el tipo de articulación de las diferentes instancias en atención a la autonomía relativa que en dicho modo de producción revisten, permitiría plantearse el problema de la naturaleza del derecho según el lugar que ocupa y la función que cumple al interior de la estructura social. "El Capital, tal como se nos ofrece, incompleto (Marx quería en él analizar también el derecho, el estado y la ideología del modo de producción capitalista), representa justamente el análisis científico del 'nivel económico' del modo de producción capitalista, supone necesariamente si no la teoría desarrollada por lo menos algunos

elementos teóricos suficientes sobre los demás 'niveles' (jurídico-político, ideológico); *El Capital* no puede limitarse solamente a la economía, va mucho más allá de ésta, siguiendo el criterio marxista de la realidad específica de lo económico (...). He aquí por qué aunque Marx no nos haya dado una teoría de las superestructuras (jurídico-política e ideológica) encontramos en *El Capital* elementos teóricos para elaborar esa teoría. Dichos elementos no están realmente desarrollados, pero son suficientes para guiarnos en la teoría de las superestructuras, aunque ésta no haya sido nunca emprendida (es importante al respecto la obra de Gramsci), ni tampoco remotamente realizada"[25].

Así pues, Althusser basa la posibilidad de la reconstrucción de una teoría marxista del derecho en la extracción de los principios teóricos generales de *El Capital* y en la comprensión de las condiciones en que fueron puestos en práctica, por Marx, para la producción del conocimiento de la "región" económica del modo de producción capitalista. Estudiando de cerca *El Capital*, es posible extraer las indicaciones teóricas sobre las condiciones que permiten tratar científicamente la "superestructura" jurídica en "su autonomía relativa", como "un todo parcial". En este sentido, "...los conceptos teóricos que permitieron elaborar la teoría de la 'región' económica del capitalismo, una vez extraídos y enunciados, se nos presentan como principios *teóricos generales* que permiten plantear el problema de la naturaleza de las otras 'regiones', es decir, crear la teoría de las superestructuras"[26]. El conocimiento de la especificidad del sistema de relaciones sociales de producción capitalistas, que *determina en última instancia*

[25] *Ibid.*, p. 40.
[26] *Ibid.*, p. 42.

las formas y contenidos de la "superestructura" jurídica, será fundamental para la elaboración de una teoría marxista del derecho. *El Capital* es, en definitiva, la única obra que da estas bases; contiene la ciencia que dá lugar a la teoría de la superestructura jurídica aunque, como el mismo Althusser reconoce, ésta no haya sido ni remotamente realizada.

Siguiendo esta interpretación, Nicos Poulantzas niega también todo valor científico a las referencias de Marx sobre el derecho efectuadas en sus obras juveniles. "En sus obras de juventud – escribe Poulantzas– Marx se ocupó sistemáticamente de los problemas referidos al campo jurídico y, sin embargo, no se puede extraer de allí nada referido a un fundamento científico de la teoría marxista del derecho"[27]. Estas obras según Poulantzas, conllevan una concepción *historicista del sujeto*, dentro de la que el derecho representaría la alienación o la reificación de la esencia del hombre genérico: "En el joven Marx el lugar del sujeto es detentado por los 'individuos concretos-hombre-genérico', esencia de la sociedad. Los niveles de la superestructura, en este caso el derecho y el estado, son considerados según el modelo de la alienación. Constituyen fenómenos ilusorios y falsos, mistificaciones cuya única función es ocultar la esencia de la realidad social que consistiría en el hombre genérico-individuos concretos. El estado y el derecho se identifican aquí con la ideología que opera como un fenómeno alienante"[28].

[27] Nicos Poulantzas, *Hegemonía y dominación en el estado moderno*. Buenos Aires, Pasado y Presente, 1975, p. 139.
[28] *Ibid.* pp. 141-142.

Al igual que Althusser, Poulantzas sostiene que el examen científico del derecho sólo puede darse en base a los principios teóricos expuestos por Marx en *El Capital*. Así, afirma: "Si bien es cierto que Marx no nos da en *El Capital* un análisis del nivel jurídico de ese modo [el modo de producción capitalista], tampoco es menos cierto que en esa obra expone el tipo de articulación que lo especifica y nos da así los principios de una investigación similar"[29]

2.2 *La "continuidad" según Della Volpe.*

Galvano Della Volpe, de manera radicalmente distinta a Althusser, afirma la existencia de una continuidad teórica y un desarrollo intelectual plausible en el pensamiento de Carlos Marx a lo largo de toda su obra.

Haciendo resaltar la conexión interna que une la crítica al método de Hegel de los textos de juventud con el método utilizado en *El Capital*, Della Volpe insiste en la carga científica de la crítica metodológica a la dialéctica idealista y apriorista de Hegel, realizada por Marx, con objeto de recuperarla como introducción epistemológica para la resolución crítica de la filosofía en ciencia social. De ahí la importancia que atribuye a los textos juveniles, de manera particular a la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1843). La significación metodológica atribuida a esta obra juvenil es clave, en Della Volpe, para comprender la sustancial coherencia interna del pensamiento de Marx.

[29] *Ibid.*, pp.150-151.

A través de una aguda lectura de esta obra, Della Volpe llega a la conclusión siguiente: "contiene las premisas más generales de un *nuevo método* filosófico, bajo la especie de aquella crítica a la lógica hegeliana hecha a través de la crítica a la filosofía ético jurídica de Hegel, con lo cual Marx desenmascara las 'mixtificaciones' de la dialéctica apriorista, idealista, y especulativa en general, es decir sus peticiones de principio constitucionales, o tautologías sustanciales (no meramente formales), que derivan de la naturaleza *genérica* (apriorista) de las construcciones conceptuales de tal dialéctica. Además, Marx les contrapone al mismo tiempo aquella revolucionaria 'dialéctica científica' a que se encomendará explícitamente en la *miseria de la filosofía* (1847) y que aplicará en *El Capital*, después de haber tomado conciencia específica de ella, en lo concerniente a *Para la crítica de la economía política* (1859)"[30].

Para Galvano Della Volpe, esta crítica juvenil al método de Hegel se va desarrollando en las obras de madurez, estructurando positivamente el método correcto hasta llegar a su amplia aplicación en *El Capital*. Haciendo un recorrido de los principales textos metodológicos de madurez, Della Volpe llega la conclusión de que la clave que anima el aspecto metodológico de estas obras es la sustancial crítica a la filosofía hegeliana del derecho público. Así, por ejemplo, en *Miseria de la filosofía* es la crítica metodológica a Hegel la que se hace extensiva al método de Proudhon (metafísica aplicada) y a la de la economía política burguesa (metafísica de la economía política).

[30] Della Volpe, *op. cit.*, *Rousseau...*, p. 124.

De igual manera, en la *Introducción* de 1857, después de reconocer las premisas generales de la crítica a Hegel, ahora aplicadas en la crítica materialista del *a priori* de los economistas burgueses, Marx lleva a cabo su profundización esbozando los principios metódicos de la aplicación de la dialéctica materialista a la economía política, constituyendo el método de la abstracción determinada o histórica. El alcance metodológico revolucionario de esta dialéctica científica, simbolizado en el círculo concreto-abstracto-concreto[31], ó círculo de materia y razón, o de inducción y deducción, indican, según Della Volpe, el significado de aquella dialéctica científica a que Marx se inclinaba desde la polémica antiapriorista de la crítica a la filosofía hegeliana del derecho público. En relación al Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política,* de 1859, Della Volpe señala que los textos metodológicos de Marx permiten la comprensión de la importante cuestión tratada, en este prólogo, de la relación "estructura-superestructura", así como para esclarecer el criterio de la práctica en el problema de la relación conciencia-acción también señalada.

Así pues, al mismo tiempo que documenta ampliamente la continuidad de los núcleos más importantes de la obra juvenil (de manera fundamental los de carácter metodológico a partir de la crítica de la filosofía del derecho público de Hegel) y la de madurez, Della Volpe rescata el valor metodológico de la crítica de Marx a la abstracción indeterminada y apriorista propia de la filosofía hegeliana.

[31] *Ibid.*, pp. 152-153. De manera contraria, Oscar del Barco considera que el círculo cognoscitivo concreto-abstracto-concreto hace referencia al método científico burgués y no al marxista (Cf. "La introducción de 1857. Un texto político", en *Ideología, teoría y política en el pensamiento de Marx*. Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1980, pp. 209-222.

Siguiendo la interpretación Dellavolpeana, Umberto Cerroni afirma y documenta coherentemente el valor científico metodológico de las obras juveniles (1842-1845) para la elaboración de un análisis crítico-materialista del derecho y del Estado modernos. Según Cerroni, es necesario afrontar"... los grandes problemas metodológicos generales del pensamiento de Marx,... para tratar la construcción de una teoría marxista del Derecho"[32]; siendo uno de los núcleos más importantes y auténticos de su pensamiento la crítica al método de Hegel. Según Cerroni, la crítica metodológica a Hegel se integra orgánicamente en el conjunto de la obra marxiana, no como preludio de carácter principalmente biográfico, sino como efectivo avío científico. Recuperar la crítica metodológica a Hegel, que encuentra su conclusión constructiva en *El Capital*, permitiría elaborar una teoría marxista del derecho.

Así pues, según Cerroni, el único camino legítimo para intentar elaborar una teoría marxista del derecho es el de recorrer el largo y fatigoso camino de la comprensión general de la metodología utilizada por Marx a lo largo de su obra, con objeto "de comprobar sí, y en qué modo, es posible, a partir de la metodología elaborada por Marx, establecer una línea de investigación y reconstrucción histórico-teórica en torno del Derecho que sea en cierto modo comparable, por su valor crítico, a la seguida por Marx en la economía

[32] Umberto Cerroni. *La libertad de los modernos*. Barcelona, Martínez Roca, 1972, p. 130.

política de "*El Capital*"[33]. Ciertamente debemos reconocer que un estudio de esta magnitud todavía en la actualidad está esperando su realización. El propio Cerroni afirma: "En líneas generales falta todavía por elaborarse una teoría marxista del Derecho"[34]. El intento que más se aproxima a este enfoque es el realizado en la obra *La Teoría General del Derecho y el Marxismo* de Eugenü Bronislavovich Pashukanis (1891-?), desapareció en la época de la represión staliniana, probablemente fusilado.

3. *Formas más comunes de aproximación a los textos*

En una de las más humanistas obras de Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, al inicio del primer capítulo encontramos la siguiente afirmación: "Una de las ironías peculiares de la historia es que no hay límites para el malentendimiento y la deformación de las teorías, aún en una época donde hay acceso ilimitado a las fuentes; no hay un ejemplo más definitivo de este fenómeno que lo que ha sucedido con la teoría de Karl Marx en las últimas décadas"[35]. Para el caso de la definición de la problemática del derecho dentro de la teoría de Marx, la situación comentada por Fromm es del todo ilustrativa. Las referencias que sobre el pensamiento jurídico de Marx hacen los juristas, salvo pocas excepciones, denotan la existencia de una mínima y superficial lectura de su obra. "Aparentemente continúa

[33] Cerroni, *op. cit.*, *La libertad...*, pp. 127-128. Cf. del mismo autor *Logica e Societa, pensare dopo Marx*. Milano Grupoo Editoriale Fabbri-Bompiani, 1982. pp. 108-109.
[34] *Ibid.*, p. 127.
[35] Erich Fromm. *Marx y su concepto del hombre*. México, F.C.E. 1983. p. 13.

afirmando Erich Fromm se sienten seguros actuando como expertos en este terreno, puesto que nadie con prestigio y posición en el reino de la investigación social pone en cuestión sus ignorantes afirmaciones"[36].

A nuestros juicio, esta deformación se debe en gran medida a las formas de aproximación a los textos de Marx que, en la mayoría de los casos, denotan la ausencia de una comprensión cabal de su pensamiento. Las tendencias básicas de aproximación, que en muchos casos se dan mezcladas en los intérpretes, se pueden resumir en los siguientes puntos:

a) Se otorga un valor absoluto a ciertas formulaciones específicas en las que Marx se refirió a las cuestiones jurídicas. Aquí, el principio de autoridad y el dogmatismo son los elementos imperantes.

b) Se extraen los pasajes relativos al derecho sin tomar en consideración la naturaleza y el tema central de las obras a que corresponden. Con esto se comete la injusticia de equiparar y unir indiscriminadamente, en el mismo plano de la investigación, pasajes correspondientes a textos de muy diversa índole. El resultado es una acomodación interesada de citas, en muchos casos incompletas, que contribuyen a presentar una visión deformada[37].

c) Se lleva a cabo una unificación indiferenciada de citas extraídas de la obra de Marx, con la de Engels y Lenin. El resultado es, y ha

[36] Loc. cit.

[37] El caso típico de este tipo de acceso a la obra de Marx es el de Hans Kelsen. Cf. su obra *Teoría comunista del derecho y el Estado.* Buenos Aires, Emecé editores, 1957.

sido, el presentar una versión cargada de pragmatismo político, única forma posible de hacer coincidir el pensamiento de Marx, Engels y Lenin. Lo inadecuado de esta unificación conceptual Umberto Cerroni la comenta así: "Si meter en un mismo saco los escritos políticos y teóricos de Marx parece entrañar el riesgo de empobrecer y pragmatizar el pensamiento teórico de Marx, el seguir considerando la obra de Marx como indiferenciada de la obra de Engels —como se ha hecho durante muchos años— constituye un grave riesgo, pero mezclar a Marx, Engels y Lenin y hacer de ellos una doctrina única significa evidentemente unificar tres pensadores fundamentalmente por sus posiciones políticas" [38].

En relación con estas formas de aproximación a los textos, podemos citar los siguientes ejemplos más significativos: algunos intérpretes se remiten a frases fragmentarias, sacadas de contexto, sobre todo de *La Cuestión Judía* (1843) y de *La Sagrada Familia* (1845-46), para establecer de manera definitiva que, según Marx, el derecho igual (formal) del Estado político moderno es insustancial para la realización de los derechos y libertades reales. Asimismo, se extrae una cita de *El Manifiesto Comunista* (1848) y se considera que Marx reduce el derecho en general a la voluntad de la clase dominante en su intento consciente por preservar su dominación. Se cita un fragmento del *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía*

[38] Cerroni, *op. cit.*, *La libertad...*, pp. 112-113.

política (1859) y se afirma de manera simplista que, para Marx, el derecho como "superestructura" es mero reflejo de la "base" económica. Estos son algunos de los muchos ejemplos que pueden citarse respecto a este tipo de tratamiento deformante del pensamiento de Marx, que propicia, incluso, interpretaciones contradictorias entre sí, situación que puede comprobarse fácilmente si se consultan los manuales marxistas y antimarxistas que tratan el tema. Esta labor de interpretación exegética deja de lado el necesario tratamiento orgánico del pensamiento de Marx, olvidando, también, las condiciones históricas y políticas particulares en que fueron expuestas las ideas que se interpretan. No cabe duda que atribuyéndole un valor absoluto y unilateral a las diversas citas de Marx sobre el derecho, éstas se prestarán para una labor teórica generalizante que desemboca, fatalmente, en conceptos ahistóricos e indeterminados sobre el derecho, con pretenciones de validez para todo tiempo y lugar.

Asimismo, es práctica común de algunos intérpretes el no hacer una diferenciación clara entre las obras que comentan, concediendo igual valor a las diferentes referencias sobre el derecho. Con esto se comete la injusticia de unir indiscriminadamente, en el mismo plano de la investigación, los distintos textos estudiados.

Por último, la tercera forma de aproximación consiste en llevar a cabo una manipulación indiferenciada y a la vez unificada de citas textuales extraídas de la obra de Marx, Engels y Lenin con la intención de presentar una doctrina marxista-leninista de conjunto, para luego aplicar sus principios a cualquier campo del conocimiento humano.

En el ámbito del derecho el resultado ha sido la construcción de una teoría cargada de pragmatismo político[39].

Seguir basando la interpretación en estas formas de abordar los textos marxianos, a nuestro juicio no servirá para avanzar un solo paso en el esclarecimiento del significado del derecho en el pensamiento de Marx. En relación a los principios metodológicos que seguiremos en la lectura de la obra de Marx , remito al lector al prólogo de este trabajo.

4. Principales dificultades teóricas

Como mas adelante lo podremos constatar, Marx no abordó el tema del derecho en forma autónoma y sistemática, sino de manera fragmentaria e incidental[40]; no obstante su intención original de elaborar un análisis específico sobre el derecho, sin embargo nunca

[39] Esta actitud no sólo es propia de los simpatizantes de la teoría marxista, sino también de muchos de sus más distinguidos adversarios. En este último caso tenemos a Karl R. Popper. Cfr. su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Editorial Paidós, 1982, pp. 268-380.

[40] En relación a esta cuestión, Nicos Poulantzas afirma: "... Marx en ninguna parte trata del derecho de manera sistemática, o sea como *objeto especlfico* de investigación teórica,..."*(Hegemonla y dominación en el estado moderno*, 3a. ed. trad. de María Poyrazián. Buenos Aires, Cuadernos de pasado y presente, 1975, p.136). Asimismo, Alessandro Baratta afirma: "Marx no elaboró una teoría sistemática del derecho en el sentido tradicional de la palabra. Esto no significa que Marx considerase irrelevante el tema del derecho, al contrario, trató el tema en todos sus escritos mayores, de ambos períodos, si bien es cierto que no lo trató de forma autónoma y sistemática, sino en el ámbito de su filosofía y de su teoría económica y social". (*Derecho y justicia en Marx*. Publicado en libro Karl Marx im Kreuzverhör der Wissenschaften, Zürich/Munich, Artemis, 1975, p. 25)

lo realizó[41]. Esta fragmentariedad, que permite afirmar de entrada la inexistencia de una teoría articulada y acabada sobre el derecho en el pensamiento de Marx, ha constituido una de las dificultades teóricas más importantes para la comprensión del significado que en él asume el derecho. Marx en ninguna de sus obras analiza el derecho como objeto específico de investigación, pues sus referencias se encuentran enmarcadas en un ámbito polémico, coyuntural y político (en sus obras de juventud) o en forma de elementos indispensables a tomar en cuenta para la explicación central de la economía política de la sociedad capitalista (es el caso de *El Capital*). Así, pues, adelantamos desde ahora que las diferentes referencias textuales de Marx sobre el derecho no constituyen por sí mismas, ni aún en su conjunto, una teoría sistemática que dé cuenta de manera acabada de la sustancia y especificidad de lo jurídico.

Otra dificultad que hace referencia ya no a los textos sino a los principios básicos de su teoría, consiste en las profundas raíces socioeconómicas que Marx le asigna al derecho. De conformidad a su pensamiento, la diferencia entre "infraestructura" (base socio-económica) y "superestructura" ("edificio" jurídico y político) es metodológica pero nunca histórica. En este último nivel toda la realidad social se encuentra profundamente imbricada, formando un todo social, dentro del cual el derecho se encuentra necesaria e indisolublemente unido. Como bien afirma Umberto Cerroni, " Marx con-

[41] Marx tuvo la intención de elaborar un análisis específico sobre el derecho, y así lo anuncio en *Los anales franco alemanes* y en la introducción a los *Manuscritos económico-filosófico de 1844*, pero nunca lo realizó. De igual forma quedó inconclusa su obra fundamental, *El Capital*, donde pensaba llevar a cabo un estudio detallado del Estado, el derecho y las ideologías.

sidera que no es posible un conocimiento del derecho o de cualquier otra esfera de la espiritualidad humana sin el conocimiento de la parte sumergida del 'iceberg' social, porque sólo a este nivel surge la unidad articulada de 'debe ser' y 'ser' que caracteriza al hombre y su vida" [42]. Dada la importancia atribuida por Marx a la base socioeconómica en el interior de la unidad social, se hace harto difícil el esclarecimiento de los nexos, y a la vez distinción, de derecho y economía, de relaciones jurídicas y relaciones económicas. Así pues, en este marco general de comprensión de las cosas, en la totalidad del proceso de la vida social, es fácil incurrir en el error de identificar de manera inmediata la consistencia específicamente normativa del derecho con las relaciones socioeconómicas, propiciando la reducción del derecho a la economía.

De las anteriores dificultades, derivadas de la propia obra de Marx, —fragmentariedad de los textos y profundas raíces socieconómicas del derecho—, se ha derivado una diversidad de interpretaciones unilaterales tanto dentro de la tradición del marxismo jurídico como en la crítica jurídica antimarxista, agravada por un mutua retroalimentación dogmática de posiciones teóricas opuestas. Estas interpretaciones, que bien pudiéramos caracterizarlas de economicistas o voluntaristas sobre el derecho, han alimentado una deformación ampliada del significado que asume el derecho en el pensamiento de Marx.

[42] Cerroni *op. cit.*, *La libertad...*, p. 136. Ralph Miliband afirma que para muchos intérpretes "la separación entre las partes políticas, (jurídicas), económicas, social y cultural del todo social es artificial y arbitraria, hasta el punto que, por ejemplo, la noción de 'económico' como independiente de lo político (o de lo jurídico) es una abstracción y una distorsión ideológica"(Ralph Miliband. *Marxismo y política*. Madrid, Editorial Siglo XXI, 1978, p. 10).

5. Interpretaciones reduccionistas.

Si bien interrelacionadas y compartiendo un fundamento común, en la historia del pensamiento jurídico marxista, sobre todo en la versión soviética, han prevalecido dos dimensiones interpretativas sobre el derecho en el pensamiento de Marx: Una primera línea interpretativa define el derecho sustancialmente como un reflejo inmediato de las relaciones socioeconómicas, y una segunda para la cual el derecho es la expresión de la voluntad de la clase dominante.

De manera general podemos asegurar que la primera concepción se funda erróneamente en una interpretación mecanicista de las relaciones existentes entre la "base" económica y la "superestructura" jurídica. Ciertamente en algunos textos de Marx podemos encontrar una estrecha correlación entre las relaciones económicas y las relaciones jurídicas, de manera especial las entabladas entre la esfera de los intercambios mercantiles y las relaciones jurídicas de la propiedad privada, sin embargo, el defecto estriba en hacer una interpretación unilateral presentando al derecho tan solo como la expresión directa de la realidad económica. De acuerdo a esto, la esfera económica resulta valorada de manera inmediata y, por consiguiente, cargada de los fines y valores que le impone las relaciones y los intereses económicos (de clase). De esta manera, la esfera de las relaciones y los intereses económicas termina por absorber en sí al derecho, y éste pasa a ser entendido exclusivamente como la esfera abstracta de la realidad económica presentada tal cual es. Al trascender lo eco-

nómico en contenido inmediato y mecánico del derecho, la relación entre forma jurídica y contenido económico, que en todo caso debe reconstruirse de manera histórico-materialista, termina desequilibrada en favor del segundo de los términos. A nuestro juicio, la reducción del derecho a sus fundamentos socioeconómicos termina por negar su especificidad normativa. Así lo prueba la escuela jurídica soviética de los años veinte representada fundamentalmente por Stucka y, con ciertas reservas, en Pashukanis.

Para Peter Ivanovik Stucka, las relaciones de producción y de cambio se identifican con el derecho privado, considerando al derecho público como su apéndice instrumental. Además, sobrepone a las relaciones entre economía mercantil y derecho civil una teoría general del interés de clase con objeto de definir el origen de la norma jurídica. El derecho es considerado así como un sistema de relaciones sociales, en donde la característica fundamental del sistema de relaciones sociales comprendido en el concepto de derecho es que corresponden al interés de la clase dominante; ello constituye precisamente la razón esencial de la tutela preordenada por el poder organizado de dicha clase [43].

Umberto Cerroni, comentando esta línea interpretativa de "reducción económica" del derecho, escribe "Un elemento les aúna y aúna a todos los que sostienen que Marx ha 'reducido' el derecho a economía: la negación del carácter normativo del derecho. Para esta escuela, el derecho no sería una norma o conjunto de normas, sino

[43] Cf. P.I. Stucka. *La función revolucionaria del derecho y el estado* Barcelona, Ed. Península, 1969, pp. 249-257.



una relación. ¿Pero basta una afirmación de este tipo para resolver el complicado problema del nexo entre derecho y economía? En realidad, si concebir el derecho como relación significa 'reducirlo' a la relación económica, no se comprende en qué consistiría la 'novedad' teórica de Marx frente a todas las corrientes esotéricas que niegan una consistencia específica de la categoría jurídica. Si se pretendiera, por el contrario, sostener que la relación económica de producción, en su forma histórica constituye el punto de origen del fenómeno jurídico, aún quedaría por demostrar, sobre todo, de qué forma el fenómeno jurídico, procediendo de la relación económica logra distinguirse de ella, es decir, presentarse en su modo específico de ser que es, precisamente, la norma jurídica. "[44].

Por su parte, Eugenü Pashukanis, con exquisitez metodológica y agudeza teórica, superando con mucho a todos los juristas soviéticos anteriores, trató de hacer extensivo al campo de las categorías jurídicas las indicaciones metodológicas que Marx desarrolló en orden a una crítica de la economía política, suministrando análisis críticos de las categorías jurídicas considerados entre los más interesantes y útiles de la literatura jurídica soviética. Sustancialmente, Pashukanis afirma que las relaciones jurídicas son las relaciones entre poseedores de mercancías, las relaciones sociales de una sociedad productora de mercancías"[45]. Así, en su obra principal *La Teoría General del*

[44] Cerroni, *op. cit. La libertad...*, pp. 129-130.
[45] Cf. Umberto Cerroni. *Marx y el derecho moderno*. México, Grijalbo, 1975, p. 177. De igual forma, consúltese del mismo autor *La libertad de los modernos*, ed. cit., p.p. 127-138.

Derecho y el Marxismo escribe: "la sociedad capitalista es ante todo una sociedad de propietarios de mercancías", que exige, para el intercambio de los productos del trabajo, "una relación particular entre los hombres en tanto que sujetos..., como capacidad del hombre de ser sujeto del derecho. Tal es precisamente la relación jurídica"[46]. Dada la importancia que en esta concepción asume el derecho privado en la esfera de la circulación para el intercambio de mercancias, la normatividad pública del derecho, y en general, el Estado, serán considerados al final de cuentas como simples mecanismos puestos en movimiento para sancionar las relaciones jurídicas privadas. Así el derecho en su normatividad privada queda vinculado a las relaciones económicas entre poseedores de mercancías, y la normatividad pública a los requerimientos de estas relaciones fundamentales. No obstante esta reducción general, es justo reconocer que la crítica histórico-materialista a las categorías jurídicas fundamentales realizada por Pashukanis, cobra día a día una actualidad asombrosa pese a los profundos cambios que ha sufrido el capitalismo contemporáneo. Más aún, en la propia Unión Soviética (ahora unión de Estados soberanos)el tiempo le ha dado la razón.

La segunda línea interpretativa se caracteriza por hacer demasiado hincapié en el carácter político-instrumental del derecho. Según esta interpretación, en Marx es claro que el derecho no es más que un simple apéndice instrumental de dominación de la clase en el poder. Bajo esta perspectiva, el derecho termina siendo degradado a

[46] E.B. Pashukanis. *La teoría general del derecho y el marxismo*. México, Grijalbo, 1976, pp. 106-108 pass.

mera técnica instrumental coactiva de control social al servicio de los intereses económicos y políticos de una clase. De aquí que se llegue a afirmar que en una sociedad dividida en clases no existe más derecho que el derecho de clase. El derecho burgués en tanto instrumento mistificado (ideológico) que expresa y garantiza los intereses de la clase burguesa, y el derecho proletario que debe mantenerse en la fase de transición como instrumento de dominación fortalecido al máximo por el poder coactivo del Estado.

Botones de muestra de cómo este voluntarismo marxista ha definido el derecho (y el Estado), bástenos mencionar las más representativas.

Andrei Vyshinsky define sustancialmente el derecho como un conjunto de normas emitidas y sancionadas coactivamente por el Estado, que encarnan la voluntad de la clase dominante. De igual forma el Estado es definido como un simple instrumento de dominación dependiente de la voluntad de la clase en el poder. Basándose en que Marx afirmó en *El Manifiesto Comunista,* que "vuestro derecho (el de la clase burguesa) no es más que la voluntad de vuestra clase erigida en ley; voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de vuestra clase"[47], Vyshinsky construye toda una "teoría marxista del derecho" según la cual el derecho no es más que "un conjunto de reglas de conducta humana

[47] Carlos Marx-Federico Engels. *El Manifiesto Comunista.* La Habana. Instituto Cubano del Libro, 1971, p. 60.

establecidas por el poder estatal en cuanto poder de la clase que domina la sociedad, así como de las costumbres y de las reglas de convivencia sancionadas por el poder del Estado y aplicadas coercitivamente con la ayuda del aparato estatal, con el fin de tutelar, consolidar y desarrollar las relaciones y el ordenamiento ventajosos y favorables a la clase dominante"[48]. A nuestro juicio, resulta claro que en Vyshinsky el derecho termina siendo reducido a simple instrumento de la clase en el poder, construido a su "imagen y semejanza" y manipulado a voluntad, resultando, con esto, la degradación del derecho a mera técnica instrumental coactiva al servicio de una clase; en el derecho socialista, como técnica-medio al servicio de la lucha contra los enemigos del socialismo y por la construcción de la sociedad socialista. Esta forma de entender el derecho, basada en la pura voluntad política, desembocó, en la práctica, en el autoritarismo de Estado más preocupante; aquel que reduce el valor normativo del derecho a la imperatividad estatal, pero reducida a la conveniencia arbitraria política del jefe del partido oficial del Estado.

Por su parte, Alexandrov afirma que la "realidad es que el derecho, lo mismo que el Estado, es siempre clasista. El derecho está íntimamente vinculado al Estado. Cuando es preciso, el Estado obliga a que se respeten las normas jurídicas poniendo en juego su aparato coercitivo, aplicando determinadas sanciones contra los infractores de

[48] Andrei Yanuarevich Vyshinsky. "cuestiones de teoría del Estado y del derecho". Moscú, 1949, en Umberto Cerroni. *El Pensamiento jurídico soviético.* Madrid, Ed. Cuadernos para el Diálogo, 1977, p. 93. También consúltese del mismo autor, "notas acerca de Vyshinsky" en *Problemas de la transición al socialismo.* Barcelona. Ed. Crítica, 1979, pp. 197-202.

estas normas. Por cuanto el Estado es siempre el instrumento de dictadura de una determinada clase social resuelta evidente que promulgará y defenderá únicamente preceptos (normas) que se ajusten a los intereses de la clase dominante, que defienden el orden social favorable a la clase dominante"[49]. También Stoyanovitch afirma: "Para mantenerse en su sitio, para defender su modo de producción y las relaciones que ha organizado a partir de ese modo, constantemente amenazadas de destrucción, la clase social que es su portadora organiza, a tal efecto, su superestructura, de la que forma parte la coacción u opresión. En el plano jurídico esta coacción u opresión lleva el nombre de Estado y de derecho, siendo el Estado la coaccción misma en el sentido físico y material del vocablo y el derecho la fórmula que indica la manera en que esa coacción es aplicada"[50].

Así pues, como bien señala Carl Friedrich, tradicionalmente el marxismo ha definido al derecho como un simple "medio de dominación y un instrumento de los explotadores que lo emplean en interés de su clase. Es tarea del crítico del sistema jurídico existente, así como de la sociedad, desenmascararlo y reconocer su papel como parte de la ideología de una clase"[51]. El resultado de toda esta tendencia explicativa del derecho es,

[49] N.G. Alexandrov y otros. *Teoría del estado y del derecho.* México, Grijalbo, 1966, p. 20.

[50] Kanstantin Stoyanovitch. *El pensamiento marxista y el derecho.* 2a. ed. Madrid, Siglo XXI, 1981, p. 46.

[51] Carl Friedrich. La filosofía del derecho. México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 210.

y ha sido, caer en un pragmatismo político discriminatorio de la empresa intelectual. Al respecto Johnson escribe: en virtud de que "los marxistas han considerado durante tanto tiempo el derecho como un mero instrumento de opresión, como un instrumento político, siempre han experimentado cierto desdén por el derecho como tal"[52]. Los criterios políticos terminan por imponerse a los criterios científicos.

6. Crítica a las interpretaciones economicistas y voluntaristas sobre el derecho.

Como labor preliminar para definir las bases de una teoría marxista del derecho, Nicos Poulantzas y Umberto Cerroni, cada uno desde perspectivas distintas, critican las interpretaciones reduccionistas del derecho en los términos siguientes.

Las interrogantes que se plantea Nicos Poulantzas[53] son estas: ¿cuáles son los fundamentos teóricos de las interpretaciones economicistas y voluntaristas sobre el derecho? y ¿cuáles pueden ser las consecuencias teóricas de estas interpretaciones?.

En relación a la primer cuestión, Poulantzas considera que las interpretaciones reduccionistas encuentran su fundamento en la con-

[52] E.L. Johnson. *El sistema jurídico soviético.* Trad. de J.R. Capella y J. Cano Tembleque. Barcelona, Ediciones Península, 1974, p. 102.
[53] Cf. Nicos Poulantzas. "Teoría e historia en la interpretación de el Capital", en *Estudios sobre el Capital,* México, Ed. Siglo XXI, 1981, pp. 92-95. También del mismo autor consúltese *Hegemonía y dominación en el estado moderno.* Buenos Aires, Cuadernos de pasado y presente, 1969, p. 139-141.

cepción del sujeto histórico presente en la teoría del joven Marx. En las variantes economicistas y voluntaristas, Poulantzas localiza un paralelismo existente entre el sujeto de la historia marxista y el espíritu absoluto hegeliano; así, establece que al igual que en la problemática filosófica de Hegel el sujeto central está constituido por el espíritu absoluto, en el pensamiento marxista el lugar de este sujeto ha sido atribuido alternativamente a la clase-social sujeto de la historia, a los individuos concretos-hombre genérico-sujetos de la historia, al trabajo social, etcétera. Aquí reconoce Poulantzas los elementos característicos de la teoría hegeliana, en la que el espíritu absoluto ocupa el lugar de sujeto central. La transposición de esta problemática en el marxismo, ha significado que el sujeto puede estar representado ya sea por la "clase social", o por la "praxis", o también por un cierto nivel de la estructura social, por ejemplo, lo económico. En base a esta fundamentación teórica, basada en la problemática historicista del sujeto, todas las diversas realidades sociales encuentran un sentido, en tanto manifiestan bajo distintas formas y apariencias una esencia.

Al trasladarse esta problemática teórica al campo del derecho, las interpretaciones economicistas y voluntaristas han terminado por convertir al derecho en el producto directo de un sujeto creador, que en un proceso de esencia a existencia, el sujeto, en su turno la base económica, o en su caso la voluntad de la clase dominante, va creándolo como su epifenómeno. Para la variante del marxismo en su temática economicistas, el derecho resulta simple expresión fenómeno de lo económico, como un reflejo inmediato de la "base" económica, ya que es ésta el sujeto central de la estructura social. La

concepción voluntarista se nutre también de esta misma problemática, señala Poulantzas, pues aparece claro que la clase sujeto, la voluntad de clase, constituye implícitamente el sujeto originario a la vez del derecho y de la estructura económica, en este caso de la estructura económica por mediación del derecho. Su relación está basada en el hecho de que serían los productos del mismo principio originario, de la voluntad de una clase. Aquí, la base económica, concebida en forma mecanicista, consistiría en un campo inerte accionado por la voluntad y la conciencia humana. El principio de la relación entre lo económico y el sistema jurídico está representado por un *sujeto creador* de las normas jurídicas, a partir de las condiciones de la base.

Bajo esta perspectiva, estas interpretaciones presentan una teoría en la que el derecho se identifica de manera inmediata con la acción unilineal de la voluntad de una clase (concepción voluntarista) o con el autodesarrollo de la estructura económica (concepción economicista).

En virtud de compartir los mismos fundamentos teóricos, el economicismo y el voluntarismo resultan ser —para Poulantzas— dos aspectos, teóricamente coexistentes, de una misma invariable que es la concepción historicista del sujeto; dos caras de una misma moneda, dos expresiones de una misma problemática ideológica. Las entidades que en su turno llenan el lugar del sujeto serán distintas, pero su núcleo común será siempre la problemática historicista del sujeto, que implica un proceso significativo de autodesarrollo líneal, de esencia a existencia, del sujeto central. A partir de allí este sujeto es

elevado al *status* privilegiado de lo real concreto, poseyendo intrínsecamente las claves de su inteligibilidad: es el sujeto objeto del saber.

Así pues, las interpretaciones que consideran que para Marx el derecho es un reflejo de la base económica, o una creación engañosa y simple instrumento manipulable de dominación de clase, en realidad están malinterpretando la metáfora del "trastocamiento" de la dialéctica hegeliana hecha por Marx, al sustituir metafísicamente el espíritu absoluto por la base económica o la clase social, la dialéctica de la idea por la dialéctica de la materia. De esta interpretación errónea se deriva el efecto determinista y monocausal propio de estas interpretaciones.

En relación a la segunda interrogante, referida a las consecuencias teóricas de las interpretaciones que venimos comentando, Poulantzas hace énfasis en dos consecuencias básicas. En primer lugar, afirma, imposibilitan el conocimiento científico del derecho, al no poder ser considerado en su autonomía relativa y su eficacia específica ya que aparece viciada la relación misma entre la estructura económica y el derecho, considerando la superestructura jurídica sólo como un reflejo de lo económico o de la voluntad de una clase como instancia central. En segundo lugar, establece que no se puede descubrir las relaciones entre los términos base real y derecho, pues si la relación está referida a un sujeto central que sería el origen de esos términos, la relación deviene identidad. Tal identidad resulta de la absorción de un término por el otro, o de su reducción en el interior del sujeto central que manifiestan.

Con todo lo anterior, ¿cómo se resuelve la fundamentación del análisis teórico sobre el derecho para estas corrientes de interpretación?.

Según Poulantzas, la investigación se reduciría a una historiografía de la génesis del sujeto, esto es, al estudio del proceso de autodesarrollo de la estructura económica (empirismo positivista de la concepción economicista), o a la significación política de la voluntad de clase (idealismo voluntarista de la concepción clasista). La teoría marxista del derecho perdería así su *status* teórico pues, en el primer caso, el objeto de estudio queda reducido a simple "concretización-realización" de las formas de lo económico, y en el segundo, a la significación política de la voluntad de una clase en el poder.

Así tenemos, pues, que al anularse la autonomía relativa y la especificidad propia del objeto de estudio, en este caso del derecho, su comprensión deviene en simple identidad con su origen: la estructura económica o la clase social dominante. La reducción de las relaciones jurídicas a las relaciones económicas sobrepone, fatalmente, lo económico al campo jurídico; la reducción de las relaciones jurídicas a los intereses económicos y políticos de una clase sobrepone, también necesariamente, lo político al campo jurídico.

Umberto Cerroni, por su parte, no verá en la extensión de la problemática historicista del sujeto el fundamento de las deformaciones economicismo-voluntarismo jurídicos, sino en el proceso de dogmatización y doctrinarismo que sufrió el marxismo durante muchos años, ocasionado, en parte, por el desafortunado destino editorial de algunas obras fundamentales de Marx.

El proceso de dogmatización condujo —según Cerroni— a la construcción de una "ortodoxia" imaginaria basada en la presentación de la "obra científica de Marx como una doctrina completa y terminada, engarzada, además, con un marxismo-leninismo provisto de un detallado y complejo recetario (obtenido a partir de simples citas) no sólo para la economía, sino también para la política, el derecho..."[54], etc. El proceso se agravó con la estratificación staliniana, que hacía del materialismo histórico tan solo "una 'extensión' o 'aplicación' del materialismo dialéctico a la sociedad y a la historia... [reduciendo el marxismo]... a un sistema categorial anticipado y 'presupuesto' al estudio de la historia y de la sociedad y se convertía entonces, necesariamente, en tabla conceptual construida 'fuera' de todo análisis concreto de la sociedad y de la historia, una tabla de auténticos —tradicionales— 'valores' extrasociales y extrahistóricos... En efecto, el marxismo —continúa afirmando Cerroni— volvía a ser filosofía de las esencias, de la que la existencia no era más que desarrollo exterior, fenómeno, aparición mundana"[55]. Se completaba así una auténtica reconversión del socialismo científico al socialismo utópico, pues se llegaba a concebir al marxismo como un saber total y definitivo que poseía una teoría del conocimiento propio, una teoría del Estado propia, una teoría del derecho propia, etc., y todas formando campos de aplicación de aquel cuerpo doctrinario completo y teóricamente concluido: sólo había que interpretar correctamente la doctrina y aplicarla a cualquier campo del universo cognosible.

[54] Umberto Cerroni. *Problemas de la transición al socialismo.* Barcelona, Ed. Crítica, 1979, p. 61.
[55] Cerroni, *op.cit., La libertad* ... p. 118.

Derivado de este proceso de dogmatización, la problemática del Estado y el derecho fue definida exclusivamente en torno a la lucha de clases: el Estado como mera máquina de represión violenta creada voluntariamente por la clase dominante para garantizar el poder económico constituido, y el derecho "como una 'invención' de las clases dominantes, es decir, substancialmente como un instrumento arbitrario de regulación social, como creación adjudicable a la 'voluntad' de una clase"[56].

Estas definiciones, clásicas dentro de la tradición marxista, adolecen del defecto, según Cerroni[57], de enfatizar desmesuradamente los aspectos volitivos conscientes e intencionales de la lucha de clases, con perjuicio de una explicación materialista de las decisiones político-jurídicas y confería una particular y exagerada relevancia a los aspectos represivos de la acción político-jurídica. El Estado y el derecho quedaban así reducidos bajo el concepto genérico de la "dictadura de la clase dominante". La idea de un Dominio ahistórico barría la concepción articulada de una tipología histórica de las formas del Estado, en las que el dominio podía *también* ejercerse mediante el consenso.

De esta manera, al remitirse el análisis al elemento decisorio-volitivo-represivo de clase, se ignoró el carácter institucional e histórico del Estado y del derecho modernos, en tanto formas políticas y jurídicas que regulan las relaciones interpersonales mediante actos

[56] Umberto Cerroni, *Introducción a la ciencia de la sociedad.* Ed. Crítica, Barcelona, 1977, p. 143.
[57] Cf. Cerroni, *op.cit., Problemas...*, ed. cit., p.p. 64-66.

normativos tipificantes, ésto es, saltándose el análisis materialista de los nexos existentes entre la sociedad moderna burguesa, privada y atomizada, y el planteamiento normativo típico abstrayente que postula y le da especificidad al moderno Estado jurídico. Perdida esta referencia científica, que explica la necesidad de una unificación normativa abstracta, el marxismo tradicional se fue en busca de una conexión social de las voluntades ciudadanas indagando la intención clasista de la ley, una *mens legis* clasísticamente orientada.

En este marco, resulta comprensible que una concepción voluntarista del derecho y el Estado niegue toda relevancia a las mediaciones teórico-formales, e incluso a las institucionales jurídicas constituidas por el consenso y el sufragio universal, por la representación política, las libertades político-jurídicas formales y por la soberanía popular, puesto que previamente son concebidas únicamente como mecanismos instrumentales de la dictadura burguesa. Lo importante no es, pues, una teoría del derecho, del Estado, o de las libertades jurídico formales sino apoderarse de la "máquina" estatal para sustituir la dictadura burguesa por la dictadura del proletariado. Pragmatismo político y primado de la política sobre el interés científico son las consecuencias de esta deformación.

Por lo que hace a la "reducción política" del derecho y del Estado, Cerroni expone las objeciones siguientes en base a una valoración global del pensamiento de Marx [58].

[58] Cf. Umberto Cerroni. *La teoría de las crisis sociales en Marx.* Madrid, Ed. Alberto Corazón, 1975, p. 206.

En cuanto concierne a una teoría del Estado moderno la reducción voluntarista conlleva una gran deformación del pensamiento de Marx, pues: 1. Si el Estado es sólo máquina del poder, la teoría de Marx debe contarse dentro de las teorías reductoras de la política a mera fuerza: no se ve su novedad. 2. Si el Estado es para Marx una mera creación voluntaria de las clases dominantes, su teoría política no es realmente materialista. 3. Si el Estado es para Marx una máquina de opresión (un instrumento) que permanece incambiado aún con la variación de las clases dominantes, el materialismo de Marx no es histórico, y no explica por qué una clase dominante se sirve del instrumento *polis* antes que del Estado feudal o del Estado representativo de derecho. 4. De cualquier modo, en los tres casos anteriores, lo que no se ve es la esencialidad del análisis económico para la determinación del concepto de Estado: las dos esferas quedan netamente separadas y no se puede decir desde luego, al menos en este campo, que la economía política constituya la anatomía de la sociedad.

En cuanto a la "reducción política" (voluntarista y clasista) del derecho, las objeciones principales serían las siguientes[59]: 1) ¿Cuáles serían las conexiones de regularidad y subordinación del derecho con las relaciones sociales, y donde, por tanto, quedaría ubicada la interpretación materialista?. ¿En qué forma puede el legislador moderno, el que crea el derecho actual, configurarse como portavoz inmediato de la clase dominante, si por otra parte se identifica (puede iden-

[59] Cf. Cerroni, *op. cit.*, *Introducción...*, ed. cit., pp. 143-144.

tificarse) con un órgano legislativo-representativo elegido por sufragio universal del que tal vez también formen parte representantes políticos de las clases dominadas? ¿Acaso tal concepción del derecho no supone un reduccionismo de éste a la voluntad como sucede en otros enfoques tradicionales?. 2) Afianza la tradicional reducción del derecho a mera técnica de control social, que a lo sumo puede asignarle un uso distinto al derecho pero sin introducir en él alteraciones estructurales substanciales. 3) Centra la atención en todo tipo de aspectos menos en el de las diferencias específicas de las estructuras de clase que muestran a lo largo de la historia las formaciones sociales concretas, pues el mecanismo de las relaciones sociales de producción se modifica, pero según esta concepción, el mecanismo de las relaciones jurídicas y de clase se mantiene idéntico a sí mismo, y 4) se elude el problema de abordar una auténtica teorización del clasismo del derecho, asumiéndose como axioma.

En relación a la línea de "reducción económica" del derecho, Umberto Cerroni considera que ésta no ha dejado de introducir el artificio voluntarista para resolver el grave problema de los nexos entre las relaciones económicas y el origen de la norma jurídica; así lo prueba la escuela jurídica soviética de los años veinte representada fundamentalmente por Stucka y Pashukanis.[60].

[60] Si se desea una explicación exhaustiva sobre el trama consúltese, Umberto Cerroni, *El pensamiento jurídico soviético*, Ed. Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1977, pp. 75-88; como la introducción a *Teorie sovietiche del diritto*, Guiffré Editore, Milano, 1964, pp. I-LI.

CAPITULO II

LA CRITICA IDEALISTA DEL DERECHO

LOS ARTICULOS DE LA GACETA RENANA

> La forma no puede ser más que el desarrollo del contenido.
>
> Carlos Marx.

No obstante la cantidad impresionante de estudios sobre Marx, es posible afirmar que las ideas filosófico-jurídicas expuestas en los textos de la *Gaceta Renana*[1], de mayo de 1842 a marzo de 1843, han sido escasamente estudiadas[2]. En ellos Marx realiza un ejemplar esfuerzo por llevar al límite la crítica de las leyes e instituciones del Estado prusiano desde una perspectiva filosófica idealista. Se trata de una importante y necesaria etapa en la evolución de su pensamiento, que tendría que recorrer y superar para pasar a la crítica histórica de la política y del derecho.

[1] Rehinische Zeitung, Traducido indistintamente como *Gaceta Renana o Gaceta del Rin*.

[2] Los únicos autores que tratan el tema de manera específica y sistemática son Augusto Cornu, Maximilien Rubel, Riazanov, Mario Rossi y Ricardo Guastini. Solo éstos dos últimos lo hacen desde una perspectiva filosófico-jurídica y en el caso particular de Guastini, dentro de un enfoque althusseriano. Franz Mehring, Ralph Miliband, David McLellan, Manuel Atienza, entre otros, lo tratan de manera incidental.

1. Factores condicionantes de las primeras ideas de Marx sobre el Derecho.

Con objeto de valorar en su justa dimensión las ideas jurídicas del Marx de la *Gaceta Renana,* es importante tomar en cuenta los siguientes factores condicionantes:

En primer término, el marco histórico y social en que se desarrollan es el de Alemania sujeta a la hegemonía prusiana, delimitado por la existencia de un Estado absolutista, semifeudal, con un régimen legal de privilegios a favor de la nobleza terrateniente y, de manera contradictoria, con la existencia de una burguesía que se le opone y que lucha por su ascenso al poder político para lo cual proclama las libertades en política, industria y comercio. Al respecto, Augusto Cornu escribe: "La burguesía, cuyo poderío económico aumentaba rápidamente, desea llegar al poder político, reclamaba la creación de un Estado Alemán unido y poderoso, capaz de favorecer y proteger sus intereses económicos; la abolición de todos los privilegios, una Constitución liberal con un régimen parlamentario, libertad de reunión y de prensa"[3]. A esto se añade la existencia de un incipiente proletariado poco organizado y sin conciencia de clase. David McLellan, refiriéndose a la situación de la clase trabajadora de esta época escribe: "Alemania se hallaba sólo en los inicios de su

[3] Augusto Cornu. *Carlos Marx-Federico Engels.* Tomo 2. Habana, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano el Libro, 1976, p. 9.

proceso de industrialización, y los trabajadores estaban lejos de constituir la mayoría de la población. No disponía de una organización suficiente y, siendo en su mayoría exartesanos, sentían nostalgia del pasado antes que fervores revolucionarios"[4]. Esta situación se presenta propicia para que Marx realice una lucha por las libertades e instituciones liberales, que en la versión radical de la Revolución Francesa ejercían una especial fascinación en su pensamiento[5]. El discurso filosófico jurídico de Marx se inscribe así en la lucha ideológica de su tiempo, siendo el eje fundamental de sus reivindicaciones la defensa de la libertad y la igualdad: libertad de prensa, libertad de conciencia, libertad de expresión, así como igualdad política y ante la ley. Coyunturalmente Marx reivindica las libertades burguesas de inspiración francesa y rechaza las ideas libertarias propuestas por los teóricos comunistas de su época, aunque declaraba su deseo de estudiarlas de manera detenida y profunda con la seriedad que ameritaba su importancia[6].

[4] David McLellan. *Karl Marx. Su vida y sus ideas.* Barcelona, Ed. Crítica, 1977, p. 68.

[5] Franz Mehring escribe: "Marx, en sus artículos se remontaba al racionalismo burgués -no en vano había dicho en la Gaceta del Rin que la filosofía de Kant no era más que la teoría alemana de la Revolución Francesa, pero lo hacía equipado con todas aquellas perspectivas políticas y sociales que abría a su espíritu la dialéctica hegeliana". (Franz Mehring. *Carlos Marx.* México, Ed. Grijalbo, 1967, p. 50).

[6] Para mejor esclarecer la postura que Marx sostiene en esta época respecto al comunismo, el siguiente párrafo que transcribimos de su artículo "El comunismo y la Gaceta general de Augsburgo" publicado el 16 de octubre de 1942, es muy significativo: "La Gaceta Renana, que no puede conceder a las ideas comunistas, en la forma en que hoy se nos presentan, ni siquiera actualidad teorética, y que consiguientemente muchos menos podrá desear o incluso considerar posible su realización práctica, someterá estas ideas a una profunda crítica". (Carlos Marx. "El comunismo y la Gaceta general de Augsburgo", publicado en la *Gaceta Renana* el día 16 de octubre de 1842, en el suplemento al número 289).

Un segundo elemento condicionante, es que el cuerpo conceptual de Marx se encuentra en líneas generales dominado por la filosofía hegeliana del derecho y el Estado y, en el plano político, por las tendencias liberales, de manera especial por el democratismo popular rousseauniano. No obstante sea posible advertir indicios de una lucha interna en el pensamiento de Marx, en donde se mezclan ideas kantianas y fichtianas, su cuerpo conceptual sigue moviéndose dentro de los presupuestos del sistema filosófico hegeliano.

Por último, una tercera condicionante a tomar en cuenta es que Marx expone sus ideas jurídicas en forma de artículos periodísticos que, aunque densos y bien documentados desde el punto de vista filosófico e histórico, están destinados principalmente a la crítica de los debates y las leyes de la VIa. *Dieta Renana*[7]. Se trata ni más ni menos, de artículos periodísticos y no de una obra sistemática y orgánica sobre el derecho. Como veremos, las ideas jurídicas expuestas en la *Gaceta Renana* no obedecen a la pretensión académica de explicar el derecho como objeto teórico de investigación, sino a la necesidad práctica de proponer soluciones filosófico-jurídicas a problemas coyunturales de naturaleza sociopolítica, incluso económica, dentro de un marco crítico aunque idealista. De aquí que sea posible encontrar escasas referencias técnico-jurídicas y si, en cambio, muchísimas reflexiones históricas y filosófico-jurídicas perfectamente

[7] La dieta o parlamento renano constituía el órgano representativo de cuatro categorías de órdenes (Stánde): a) la nobleza propietaria de la tierra, b) el linaje de los príncipes (representantes de los príncipes), c) los delegados provinsiales (burguesía y oficios corporativos), y d) el campesinado (estamento de los industriales). El principio general para tener derecho a la representación era la propiedad.

entrelazadas. Se puede objetar desde un punto de vista estrictamente jurídico que la posición teórica de Marx adolece de desfases y limitaciones, pero, en verdad, Marx nunca se preocupó, ni ahora ni después, por la jurisprudencia como tal; su pretensión rebasa los límites exclusivos de la sola cientificidad, aún en el ámbito que más cultivó, el económico. No obstante puedan hacerse este tipo de objeciones, consideramos que esto no impide que sea posible la reconstrucción fiel de las ideas jurídicas de Marx, en la inteligencia de que éstas se ubiquen e interpreten dentro del marco histórico e ideológico en que se dan. En definitiva, este será el objeto del análisis que intentaremos en el presente apartado, tarea por lo demás difícil ya que los pocos autores que tratan el tema, salvo raras excepciones, enfocan su estudio desde una perspectiva histórica y biográfica, pero no jurídica, y en la mayoría de las veces tratando de encontrar en el pensamiento del Marx de esta época elementos que puedan anticipar la figura del "Marx marxista". Como estos autores ya conocen a posteriori el resultado final de la evolución del pensamiento de Marx, les es fácil partir de una idea anticipada, para luego ir a buscar en esta etapa de la vida del joven Marx lo que compruebe la idea de la que parten.

2. Presupuestos teóricos

A nuestro juicio, el discurso jurídico del Marx de la *Gaceta Renana* se enmarca dentro de las ideas directrices siguientes:

1. La función de la filosofía consiste en ejercer su acción sobre el Estado y el derecho, dirigiéndolos por el camino de la razón.

Dentro de esta concepción se ubica el carácter teoricista de la praxis filosófica de Marx y que, en sus propias palabras, consiste en "la crítica que mide la existencia individual en la esencia, la realidad particular en la idea"[8]. Desde esta perspectiva Marx mide la ley positiva y el derecho consuetudinario por su esencia racional y moral; su realidad particular por el concepto de "derecho racional". Derivado de esta confrontación, entre idea racional y realidad, entre valor y existencia, la teoría jurídica de Marx reviste una dimensión deontológica que podemos sintetizar en la siguiente fórmula: la ley *debe* ser la existencia positiva de su esencia racional, si no lo es, la ley no es verdadera ley, se impone, en consecuencia, su transformación.

2. La idea de la libertad humana es la esencia universal, racional y moral del derecho. La base objetiva de la ley y la costumbre es la libertad y no el arbitrio o el privilegio. Por ende, el deber universal del Estado es garantizar la libertad hecha leyes objetivas, generales e iguales para todos los ciudadanos. Consecuente al principio filosófico anterior, que en definitiva significa la primacía de la idea, Marx parte de la existencia de la idea universal de la libertad que se concreta y vivifica en toda forma particular humana de libertad. Su fundamento es la naturaleza humana. Su realización práctica es la libertad de pren-

[8] Carlos Marx. *Tesis doctoral. Notas para su disertación.* México, premia editora, 1981. p. 97. Más tarde, en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* Marx rechazará este punto de vista.

sa, la libertad religiosa, la libertad de expresión, así como la igualdad jurídica y política. Su dimensión deontológica consiste en que *debe* y *puede* realizarse bajo cualquier forma de Estado y derecho.

3. Antecedentes

Las primeras ideas de Marx sobre el derecho las podemos encontrar en la extensa carta que dirigiera a su padre desde Berlín el 10 de noviembre de 1837[9]. En ella le enteraba, entre otras cosas, de los intentos infructuosos que había hecho por elaborar un tratado de filosofía del derecho. Mencionaba las partes y el esquema en que había dividido sus reflexiones sobre el derecho que integraba un trabajo de cerca de trescientos pliegos, así como las dificultades y objeciones que él mismo reconocía como principales perturbaciones en la investigación.

Según se desprende de esta carta, el tratado de filosofía del derecho estaba dividido en dos partes: 1) introducción, y 2) filosofía del derecho. La primera parte, según Marx, contenía lo que, "muy benévolamente, llamaba la metafísica del derecho, es decir, principios, reflexiones, definiciones de conceptos, al margen de todo derecho real y de toda forma real del derecho, como vemos en Fichte,

[9] Carta de Marx a su padre. Berlín, 10 de noviembre de 1837, en Marx Carlos-Federico Engels. *Obras fundamentales.* Tomo I. México, Ed. Fondo de cultura Económica, 1982.

sólo que en mí de un modo más moderno y más carente de contenido"[10]. La segunda contenía, por una parte, una teoría formal del sistema jurídico y, por la otra, una teoría de los contenidos del derecho. En la primera, señala Marx, se " trataba de describir la forma pura del sistema en su desarrollo y en su concatenación, mientras que la segunda se proponía exponer, por el contrario, el contenido, la condensación de éste en la forma"[11]. Según Marx, esta última división del objeto de estudio se debió a la adopción —errónea como él mismo lo reconocía— de la separación entre el deber ser y el ser, entre lo que debería ser y los aspectos fácticos del derecho; se manifestaba, dice Marx, "ante todo de un modo muy pertubador, la misma contradicción entre la realidad y el deber ser característica del idealismo y que sería la madre de la siguiente clasificación, desmañada y falsa"[12].

Otra objeción que Marx reconocía en la parte dedicada a la teoría formal del derecho, era el manejo que había hecho del método matemático, lo que, según él, le impedía tener acceso a una verdadera intelección del derecho real : "En mi estudio, todo adoptaba la forma acientífica del dogmatismo matemático, en que el espíritu ronda en torno a la cosa, rozando aquí y allá, sin que la cosa se encargue de desplegarse *ella misma* como algo rico y vivo, sino presentándose de antemano como un obstáculo para comprender la verdad"[13]. Con un sistema tal, se ocuparía tan sólo de meras representaciones sin penetrar en la verdad de la cosa, olvidando que "en la expresión concreta

[10] *Ibid.*, p. 6
[11] *Loc. cit.*
[12] *Loc. cit.*
[13] *Ibid.*, p. 7

de un mundo de pensamientos vivos como son el derecho, el Estado, la naturaleza, toda la filosofía, es necesario pararse a escuchar atentamente el objeto mismo en su desarrollo, sin empeñarse en él clasificaciones arbitrarias, sino dejando que la razón misma de la cosa siga su curso contradictorio y encuentre en sí mismo su propia unidad"[14].

En la parte que establecía una división entre el deber ser y el ser, entre forma pura y contenidos, el error consistía, afirma Marx, en haber creído que la forma y el contenido se podían desarrollar separadamente, cuando lo realmente verdadero consiste en que la forma es el resultado del contenido: "El error estaba en que yo creía que lo uno podía y debía desarrollarse aparte del otro, lo que me llevaba a obtener, no una forma real, sino una especie de escritorio con cajones, en los que luego espolvorease la salvadera"[15]. Por este camino, "el espíritu del derecho y su verdad desaparecen"[16]. "El nexo de unión entre la forma y el contenido es, propiamente, el concepto. Por eso, en un desarrollo filosófico del derecho, lo uno tiene que brotar de lo otro: más aún, la forma no puede ser más que el desarrollo del contenido"[17]. Aquí Marx llama "forma a la arquitectónica necesaria de las estructuraciones del concepto y materia a la cualidad necesaria de éstas"[18].

[14] *Loc. cit.*
[15] *Loc. cit.*
[16] *Loc. cit.*
[17] *Loc. cit.*
[18] *Loc. cit.*

Continúa Marx: al "final del derecho material privado me dí cuenta de lo falso que era todo esto, un esquema fundamental que se asemejaba al de Kant pero que en su desarrollo difería totalmente de él, y de nuevo me hice cargo de que sin filosofía no era posible penetrar en los problemas: Habiendo visto claro esto, podría ya volver a echarme en sus brazos con la conciencia tranquila, y me dediqué a escribir un nuevo sistema metafísico fundamental, al final del cual no tuve más remedio que convencerme una vez más de lo fallidas que resultaban todas las aspiraciones, las del sistema y las mías propias"[19].

Las ideas que podemos retomar como importantes son las siguientes:

1. Que no es posible resolver metafísicamente la contradicción entre el ser y el deber ser del derecho.

2. Que la aplicación de las matemáticas al derecho conduce a un dogmatismo metafísico incapaz de penetrar en su verdadera realidad.

3. Para que la forma legal sea la forma real es necesario que constituya – condensando en la forma – el desarrollo del contenido y, por ende, las cualidades inherentes a la cosa; dicho en otras palabras, que el contenido, desplegando su propia razón, siga el curso contradictorio y encuentre en la forma su propia manifestación y unidad. En este sentido, como el propio Marx lo admite, el conocimiento de la forma jurídica sólo se logra captando "el

[19] *Ibid.*, p. 9

objeto mismo en su desarrollo", única manera de apreciar los nexos internos, genéticos y causales que dan unidad a la forma y al contenido. Unidad, pues, de forma y contenido.

En la *Tesis doctoral,* así como en las *Notas* para su disertación de 1841, Marx no trata el tema del derecho y el Estado. Sin embargo, nos parece lícito afirmar que sí es posible localizar, aunque sólo sea de manera indirecta, una cierta referencia a lo que constituirá en la *Gaceta Renana* la línea filosófica central referente a sus concepciones sobre el derecho y el Estado. En las *Notas,* sus referencias respecto a las relaciones entre la filosofía y el mundo son fundamentales para entender la posición teórica de Marx sobre el derecho y el Estado.

Dentro de esta temática, un primer aspecto de interés lo constituye el hecho de que Marx ve en la escuela filosófica joven hegeliana de izquierda la tendencia que lleva a progresos reales[20]. Marx reconocía en esta tendencia, llamada por él el partido que retiene como determinación principal el concepto y el principio de la filosofía[21], la existencia de una praxis crítica de la filosofía que consistía en "el volverse hacia afuera de la filosofía"[22], concibiendo "la insuficiencia del mundo que se ha de construir filosóficamente"[23]. Tenemos aquí el significado de la filosofía que Marx sostendrá en su concepción sobre el derecho en sus textos de la *Gaceta Renana:* contacto y acción recíproca de la filosofía y el mundo real que, como bien afirma

[20] Carlos Marx, . *Tesis doctoral* México, Premiá Editora, 1981, pp. 98-99.
[21] *Ibid.,* p. 98.
[22] *Loc. cit.*
[23] *Loc. cit.*

Augusto Cornu, significa "la necesidad de que la filosofía pasara de la teoría a la acción política, subrayando ya los vínculos que la unen a la vida social y que hacen de ella, por su vinculación con la acción popular, el elemento esencial del progreso!"[24]. La función de la filosofía quedará así fijada como función racionalizadora sobre el derecho y el Estado. Ciertamente, esto constituirá el fundamento de la posición crítica y progresista que Marx sostendrá frente a las leyes y al Estado prusiano en esta etapa de su vida.

Un segundo aspecto de interés que me parece imprescindible resaltar por su estrecha vinculación con la concepción del derecho, es que Marx ya delimita lo que será el parámetro fundamental de su praxis filosófica, aún teoricista, que consiste según sus propias palabras, en "la crítica que mide la existencia individual en la esencia, la realidad particular en la idea"[25]. Efectivamente, como ya lo señalamos, ésta será la perspectiva a través de la cual Marx medirá la ley en su esencia, la realidad particular en el concepto racional y moral, poniendo de manifiesto, en su caso, las posibles contradicciones entre la forma legal y su esencia racional. La defensa valiente del concepto de "derecho racional" frente a las leyes renanas que sólo asumían la forma de leyes sin ser la expresión consciente de su esencia, le costará su dimisión y la clausura de la *Gaceta Renana*.

[24] Augusto Curnu. *Carlos Marx-Federico Engels.* Vol. 2. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, 1976, p. 45.
[25] Marx, *op. cit.*, Tesis..., p. 97.

4. El concepto de Estado

Antes de intentar reconstruir las ideas de Marx sobre el Estado, me parece conveniente hacer algunas reflexiones sobre lo que considero antecedentes o anticipaciones indirectas al tema.

No se puede negar el hecho de que en ninguna parte de los escritos filosóficos anteriores a las publicaciones periodísticas de la *Gaceta Renana,* Marx hubiese tratado de manera expresa el tema del Estado; no obstante sea posible suponer que ya había estudiado "de cabo a rabo" la concepción hegeliana del derecho y el Estado, sin embargo todavía no exponía sus personales puntos de vista.

En este sentido, el encuentro de Marx con las actitudes del Estado prusiano de su tiempo no lo tomó desprevenido. En sus *Notas* para la disertación de su *Tesis* doctoral, de principios de 1841, como ya lo señalé, encontramos de manera indirecta una cierta referencia al tema dentro de una problemática más general referida a la relación de la filosofía y el mundo y, puedo entender, comprendida en esta, las relaciones de la filosofía con el Estado. Aquí, un primer aspecto de interés lo constituye el hecho de que Marx reconozca en la tendencia filosófica joven hegeliana de izquierda la existencia de una praxis crítica de la filosofía, concibiendo "la insuficiencia del mundo que se ha de construir filosóficamente". Esta posición crítica y progresista, que era la de la tendencia de la izquierda hegeliana a la que Marx se adhiere, representará en gran medida la línea filosófico-política que

sostendrá en la *Gaceta Renana* frente al Estado prusiano de su tiempo.

Un segundo aspecto que anticipará la estructura teórica, a la vez que los límites del discurso crítico del Marx de la *Gaceta Renana* frente al Estado prusiano, lo constituye, sin duda, el carácter teóricista de su práxis filosófica, que en sus propias palabras la define como la crítica que mide la existencia individual en la esencia, la realidad particular en la idea. Y es efectivamente desde esta perspectiva que Marx medirá la existencia del Estado prusiano por su esencia racional y moral, su realidad particular en base al concepto mismo de Estado, poniendo de manifiesto la contradicción de la realidad y el concepto, la contradicción del Estado prusiano realmente existente y su esencia racional y moral.

Con objeto de captar la concepción que Marx sostiene sobre el Estado, considero necesario aclarar una distinción entre el plano empírico o real del Estado que vive y describe Marx y el plano filosófico o ideal del Estado que teóricamente sostiene, en base al que confronta y valora aquella realidad estatal; en otras palabras, el plano de la definición empírica del Estado prusiano y el plano del verdadero concepto de Estado que Marx sostiene y justifica frente aquél. Me parece indispensable esta distinción para no caer en una deformación de su pensamiento. Así, por ejemplo, cuando a propósito de la expedición de una ley contra los hurtos de leña Marx demuestra, con argumentos jurídicos, que a través de esta ley el Estado prusiano se convertía, de hecho, en instrumento de los intereses privados del propietario de bosques contra los campesinos pobres, Marx opone, a

esta perversión de los fines universales del Estado, el modelo de un Estado racional y ético que represente los intereses generales de todos los ciudadanos, teniendo el deber de no dejarse dominar por los intereses egoístas. Aquí encontramos, pues, dos niveles de explicación del Estado: uno referido al gobierno prusiano que expide leyes contra las costumbres comunales, y otro general, referido al concepto verdadero de Estado en base al cual aquel plano debe sujetarse y valorarse. John M. Maguire sostiene que el pensamiento de Marx está ligado exclusivamente al primer plano de la definición, lo que permite a este autor sostener que Marx ya proporciona una definición específica sobre el Estado como instrumento servil de los intereses privados[26]. Considerar que Marx sostiene una definición como ésta, ignorando la segunda dimensión a la que hemos aludido, que es la sustancialmente acorde al pensamiento de Marx sobre el Estado, que bien sabemos sigue aferrado en concebirlo en base a su naturaleza espiritual, me parece que es errónea, pues haciendo prevalecer la definición de Estado servil nos presenta exactamente lo que en Marx es más bien la negación del Estado. Es justo reconocer que si bien el procedimiento de Marx es ya el sostener sus argumentos en base a los datos de la realidad sensible, esto no significa que estuviera descubriendo y explicando las verdaderas causas reales sobre la naturaleza socioeconómica del Estado. Su definición del Estado, como bien lo afirma Augusto Cornu, "seguía siendo idealista, consideraba a la manera hegeliana, el Estado y la ley como expresiones de

[26] Cf. John M. Maguire. *Marx y su teoría de la política.* México, F.C.E., 1984, p.p. 22-23.

la Razón"[27]. La concepción hegeliana sostenida sobre el Estado, que considera a éste como principio regulador del desarrollo político y social, dominaba todavía en lo fundamental su pensamiento. Asimismo, Michael Lowy, especificando de manera más precisa la concepción idealista de Marx sobre el Estado, afirma: "para Marx, insistir en el carácter espiritual del Estado no es ni un acto de pasapasa, ni una trampa para engañar a la censura y todavía menos una 'negación' socarrona del Estado sino, por el contrario, la afirmación de la superioridad del 'espíritu del Estado' sobre los 'intereses materiales', egoístas, e inclusive, de manera general, del 'espíritu' sobre la 'materia' [...] la inspiración de ese esquema es *esencialmente hegeliana,* [...]; sin embargo, en lo que respecta a algunos problemas concretos, Marx se aparta ya de Hegel. En primer lugar, evidentemente, como la mayoría de los hegelianos de izquierda, rechaza la identificación del Estado prusiano existente con el 'Estado racional acabado', y tiende a una posición decididamente democrática. Pero también, y me parece ser muy importante esto, encontramos en dichos artículos una crítica virulenta y radical que buscaríamos en vano en Hegel: condenación de los intereses particulares y de los propietarios privados (egoístas, cobardes, estúpidos, etc.), pesimismo en lo que respecta a la posibilidad de llevarlos a armonizar con el interés general del Estado"[28].

[27] Cornu, *op. cit.,* p.p. 34-35

[28] Michael Lowy. *La teoría de la revolución en el joven Marx.* México, Siglo XXI, 1972, p.p. 42-43.

En su artículo titulado "El editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia", Marx expone lo que considera el verdadero concepto del Estado. Para su comprensión, dividiremos la exposición en tres planos explicativos del problema.

En un primer plano, Marx rechaza cualquier explicación teológica del Estado, por considerar que su cualificación no es religiosa sino esencialmente filosófica, mostrando que era la esencia racional del Estado, autonomizada de la religión, la que había servido de fundamento al pensamiento político moderno para definirlo. Contemporáneamente – afirma Marx – al descubrimiento de Copérnico fue también descubierta la ley de gravitación del Estado, encontrándose en él mismo su centro de gravedad, y desde "Maquiavelo y Campanela, primero, y después Hobbes, Spinoza y Hugo Grocio, hasta llegar a Rousseau, Fichte y Hegel, comenzaron a ver el Estado con ojos humanos y a desarrollar sus leyes partiendo de la razón y de la experiencia, y no de la teología'"[29]. Así, pues, tenemos que frente a Hermes (a quien refutaba en este artículo) que sostenía un fundamento religioso del Estado prusiano, Marx insiste en que los verdaderos fundamentos que explican al Estado son inmanentes y no trascendentes, son humanos y no divinos; los explica la filosofía y no la teología.

[29] Carlos Marx. "El editorial del No. 179 de la Gaceta de Colonia", en *La Gaceta Renana*. Suplemento No. 195, 14 de julio de 1842. Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales.*. T. I. México, F.C.E., 1982, p. 235.

En un segundo momento de su explicación, Marx hace una distinción clara entre los elementos que habían servido de base a los precedentes teóricos de la filosofía del derecho del Estado, para construir el concepto del Estado, y el punto a partir del cual la filosofía más reciente (se refería a la filosofía de Hegel) considera el fundamento del Estado: "Ahora bien, si los anteriores maestros filosóficos del derecho del Estado construían el Estado partiendo de los impulsos y del orgullo ya de la sociabilidad, o partiendo también de la razón, *pero no de la razón de la sociedad,* sino de la razón del individuo, el punto de vista más ideal y más fundamentado de la novísima filosofía se construye partiendo de la idea del todo"[30]. En este párrafo, además de ratificar el carácter humano y no divino del Estado, Marx hace una distinción implícita entre la explicación que sobre el Estado habían expuesto Maquiavelo, Hobbes, etc., por una parte, y la filosofía de Hegel, por otro, que explica al Estado como totalidad orgánica.

Enseguida – y en un tercer plano de la explicación – Marx expone el concepto hegeliano del Estado, que en repetidas ocasiones a través de sus artículos periodísticos sostendrá como modelo de Estado racional: dicha filosofía, la filosofía de Hegel, "considera el Estado como el gran organismo en que debe realizarse la libertad jurídica, moral y política y en el que el individuo ciudadano del Estado obedece en las leyes de éste, solamente a su propia razón, a la razón humana"[31]. Así pues, para Marx, el Estado posee una naturaleza espiritual cuya

[30] *Ibid.,* p. 236.
[31] *Loc. cit.*

tarea es la de materializar el orden de la libertad racional. El Estado debe ser, entonces, la racionalidad hecha realidad, la concreción de la libertad racional hecha historia.

No obstante Marx expone estas ideas sobre el "verdadero Estado", sobre el "concepto del Estado" retomando la concepción de Hegel, sin embargo reconocía que "ningún Estado"... corresponde "íntegramente a su concepto; y del mismo modo que una real amistad puede romperse incluso en la familia", así "puede hacerlo un Estado en la historia universal. Ahora bien, del mismo modo que en la misma naturaleza aparecen la disolución y la muerte allí donde una existencia cesa completamente de corresponder a su función, del mismo modo... la historia decide si un Estado está ya tan alejado de la idea de Estado que no merece seguir existiendo"[32]. Aquí encontramos un elemento de claro distanciamiento con el "filósofo del Estado", pues si para Hegel el Estado prusiano constituía la encarnación histórica de la razón, para Marx, que no reconocía la necesaria correspondencia del Estado a su concepto racional, la historia misma del Estado prusiano ya había demostrado que era un Estado irracional. Su experiencia periodística de esta época atestigua claramente la lucha de Marx frente a las actitudes "reaccionarias", "arbitrarias" y "policíacas", en una palabra, "irracionales" del Estado prusiano. La historia misma de Alemania ya había decidido, como el propio Marx lo afirmaba, que el Estado despótico y semifeudal prusiano no merecía "seguir existiendo". Para entonces, el desarrollo de los intereses

[32] Carlos Marx. "El proyecto de ley sobre el divorcio". Suplemento No. 353, 19 de diciembre de 1842, en *op. cit.*, p. 290.

privados de la burguesía alemana reclamaban su acceso al poder, buscando implantar un Estado constitucional de derecho.

Así encontramos que Marx está empeñado por la construcción no sólo de un concepto de Estado racional que le sirva de arquetipo en su lucha periodística, sino también y fundamentalmente en un nuevo Estado alemán, en la construcción de un Estado moderno representativo que reconociera y garantizara la igualdad y la libertad civil y política para todos los ciudadanos, independientemente de su condición de clase. Su esquema todavía no era el analizar la anatomía de la sociedad civil para comprender al Estado y buscar suprimir el carácter civil de aquella y el carácter político y abstracto de éste en provecho de una sociedad orgánica, sino el construir el concepto abstracto de Estado para organizar racionalmente a la sociedad y al Estado realmente existentes. El Estado racional se presenta para Marx como el principio motor de la organización social, económica y política.

Con lo que hemos dicho, la distinción del Marx de la *Gaceta Renana* y Hegel puede ser la siguiente: mientras que en Hegel concepto y realidad se identifican, ya que "todo lo racional es real y todo lo real es racional", y en el problema que nos ocupa, eticidad racional del Estado y Estado realmente existente se identifican necesariamente, quedando así consagrado el Estado prusiano, (el Estado prusiano siempre es el Estado racional); en Marx, en virtud de que no necesariamente coincide el concepto con la realidad, al medir a la luz de la historia la inadecuación del Estado existente con su esencia racional y ética, busca construir el Estado racional. No obstante Marx

conserve sustancialmente el esquema hegeliano, sin embargo, Marx lo entiende ya más como el resultado de la actividad racional de los individuos y no como el desarrollo de la Idea. Si el Estado existente no se adecúa al concepto racional, habrá que construir el Estado conforme al modelo.

Como es posible apreciar, dentro de este marco de lucha por la construcción del Estado racional, en virtud de que concepto de Estado racional y Estado prusiano no coinciden, Marx no renuncia a una dimensión deontológica, esto es, al valor de la esencia ética y racional del Estado que *puede* y *debe* prevalecer frente a la realidad estatal que la contradice, subordinándola: "los presupuestos de tal comunidad [el Estado en tanto comunidad ética y racional]... *debían* y *podían* realizarse bajo *cualquier* forma de Estado (...); la libertad es el espíritu de la soberanía, y por ello ha de realizarse a través de instituciones y leyes libres o al menos *debiera* serlo"[33]. A este respecto, Mario Rossi afirma: "Pero mientras que en Hegel la coherente adecuación de esta tarea comporta la exclusión de toda perspectiva deontológica y, consecuentemente, la renuncia a cualquier distinción verdadera entre la esencia de un valor ético y su existencia en elementos de hecho, y por tanto la equiparación de la esencia a la existencia, invistiendo de valor absoluto los elementos contingentes y transitorios de la vida civil y la costumbre de la época, Marx, de acuerdo con el resto de los jóvenes hegelianos que le precedieron en esta

[33] Carlos Marx. "Observaciones a la réplica de los tres ministros de censura contra la Gaceta Renana" 19 de febrero de 1843, *apud.* Mario Rossi. *La génesis del materialismo histórico. El joven Marx.* Vol. 2. Madrid, Alberto Corazón, 1971, p. 140.

interpretación, cuando menos y por ahora, reformista del hegelianismo, sin renunciar al deber ser y, por lo tanto, a la representación de ideas directrices y normativas planteadas en el límite de las posibilidades de realización, puede sustraerse a la tiranía de lo empírico, al que se confiere un valor místicamente puro"[34]. Por tanto, Marx puede escapar a la conclusión de que hay que conservar todo Estado por ser la encarnación mística del concepto racional de Estado. Hay que medir el margen de inadecuación del Estado prusiano con la idea de Estado racional, y calificar de "muerto" lo que para la historia "no merece seguir existiendo". "La historia decide" en que condiciones un Estado existente ha cesado de ser un Estado, que "no es más que apariencia y engaño".

Ejemplo típico de esta crítica la encontramos en los artículos periodísticos relativos a la ley contra los hurtos de leña. En ellos Marx denuncia la perversión del concepto y los fines universales del Estado. Según Marx, mediante esta ley el Estado quedaba al servicio de los intereses particulares de la gran propiedad de la tierra pues convertía, de hecho, la autoridad legislativa, ejecutiva y judicial en instrumento servil de los intereses privados, llegándose, con esto, no a un mero derecho señorial, sino a un derecho patronal redoblado y potenciado. La ley contra los hurtos de leña constituía la negación de la idea del derecho y del Estado racional, pues implicaba lo siguiente: a) desproporción de las penas impuestas, que llegaban hasta trabajos forzados; b) oposición de su contenido a la forma general de la ley; c) posibilidad de que el propietario de los bosques definiera el delito, la

[34] Rossi, *op. cit.*, p.p. 119-120.

valoración del daño y la aplicación de la pena; d) que el producto de las penas pasara al bolsillo particular del propietario del bosque, y e) la conversión del propietario en juez y parte. Todos los elementos hacían de la ley una "mentira jurídica" y del parlamento un organismo antiestatal que, aprovechando al fuerza universal del Estado, defendía los intereses privados de los propietarios de los bosques. Con esto, la ley y el parlamento rebajaban la idea del Estado pues hacían del crimen y el castigo viles instrumentos del interés privado.

Este caso constituye el ejemplo más patético a través del cual Marx afirmaba que en la Alemania prusiana de su tiempo el Estado no correspondía al verdadero concepto de Estado, pues al permitir en su seno estos elementos antiestatales no llegaba a ser la realización histórica de la libertad y la razón. El Estado –escribe Marx– que no es la realización de la libertad racional es un mal Estado. En realidad, toda la experiencia periodística de Marx atestigua claramente esta lucha contra las actitudes reaccionarias y arbitrarias, en una palabra, irracionales del Estado prusiano y sus leyes. La historia de Alemania ya había decidido que el Estado despótico y semifeudal prusiano no merecía seguir existiendo.

Con todo lo dicho hasta aquí, podemos apreciar que Marx está empeñado no sólo en la construcción de un concepto abstracto de Estado que le sirva de arquetipo, sino también y fundamentalmente en la construcción de un nuevo Estado alemán, en su reforma y transformación. La construcción de un concepto abstracto de Estado, tiene, en Marx, la finalidad de organizar racionalmente al Estado alemán realmente existente.

Así pues, dentro de un marco de lucha por la construcción de un nuevo Estado alemán, existe en la concepción filosófica de Marx un elemento deontológico muy importante y distintivo; el valor de la esencia ética y racional del Estado que *puede* y *debe* prevalecer frente a la realidad estatal que la contradice.

5. *La libertad*

En los artículos sobre la libertad de prensa es posible identificar las ideas fundamentales que Marx sostiene sobre la libertad en general. Según Marx, toda forma particular de libertad, como la libertad de prensa, encuentra su fundamento en el concepto general de libertad. Este concepto central constituye el principio universal y ético del derecho y el Estado.

En los artículos sobre la libertad de prensa, Marx considera a la libertad como inherente a la naturaleza humana. La "libertad general de la naturaleza humana", dice Marx, es "un don natural a la luz general del sol de la razón" y no "un don sobrenatural" ni "una cualidad puramente individual de ciertas personas y categorías"[35]. "La libertad es a tal punto la esencia del hombre, que hasta sus adversarios la realizan cuando luchan contra su realidad; tratan de apropiarse como la joya más valiosa lo que rechazan como joya de la naturaleza humana. Nadie combate la libertad, combate a lo sumo, la libertad de los otros. Por tanto, todas las libertades han existido siempre, primero

[35] Carlos Marx. *Los debates...*, No. 128, 8 de mayo de 1842, en *op. cit.*, p. 191.

como privilegio particular de unos y luego como el derecho general de todos"[36]. "La falta de libertad es, por tanto, el verdadero peligro de muerte para el hombre"[37]. En tanto esencia del hombre, la libertad se hace mundo y renace cada vez más vivificada por la actividad racional de los hombres. Así, la libertad se encuentra incorporada al terreno de la realidad social, "ya se imprima en letra de imprenta o se grabe sobre la tierra, o en la conciencia, o en una asamblea política"[38]. Toda forma particular de libertad, escribe Marx, como la "libertad industrial, libertad de propiedad, libertad de conciencia, libertad de prensa o de los tribunales; son todas especies del mismo género, de la libertad por antonomacia"[39]. Toda forma particular de libertad es "tanto más legítima cuanto más se desarrolla en ella la existencia de la libertad"[40]; si se pone "en tela de juicio una libertad determinada, se pone en tela de juicio la libertad"[41].

Bajo este marco conceptual, Marx entabla prácticamente la lucha por la defensa de la libertad de prensa frente a la censura en los términos siguientes: "Desde el punto de vista de la idea, es evidente

[36] *Ibid.*, en *op. cit.* p. 194.

[37] *Ibid.*, No. 135, 15 de mayo de 1842, en *op. cit.* p. 203. En la carta dirigida a Arnold Rouge de mayo de 1843, Marx afirma: "Lo primero que abría que encender en el pecho de estos individuos es la conciencia del hombre, de la libertad. Sólo este sentimiento, desaparecido del mundo con los griegos y sublimado por el cristianismo en el aéreo azul del cielo, puede volver a hacer de la sociedad una comunidad de hombres con el más alto de los fines: un Estado democrático" *(Anales franco-alemanes* Barcelona, Martínez Roca, 1973, p. 51).

[38] *Ibid.*, No. 139, 19 de mayo de 1842, en *op. cit.*, p. 218.

[39] *Ibid.*, en *op. cit.*, p. 211.

[40] *Loc. cit.*

[41] *Ibid.*, en *op. cit.* p. 218.

que la libertad de prensa ostenta un derecho muy superior al de la censura, ya que es por sí misma una forma de la idea de la libertad, un bien positivo, mientras que la censura es una forma de la falta de libertad, de su negación, la polémica de la concepción del mundo de la apariencia contra la concepción del mundo de la esencia, una naturaleza puramente negativa"[42]. "La ley de censura sólo reviste la forma de una ley"[43], en tanto que la prensa libre realiza las condiciones intrínsecas de su esencia que es la libertad: "La esencia de la prensa libre es la esencia de la libertad, *firme de carácter,* racional y moral. El carácter de la prensa censurada es la negación de la esencia de la libertad, la esencia de la falta de libertad y de carácter, un monstruo civilizado, un aborto perfumado"[44]. Si la libertad de prensa es la realización humana de su esencia, la ley de prensa es verdadera ley. "*La ley de prensa* es, por tanto, el *reconocimiento legal de la libertad de prensa. Es derecho,* porque es la existencia positiva de la libertad"[45]. "La ley de prensa es una ley *real* porque es la existencia positiva de la libertad"[46]. Es ley real porque responde a su esencia, "a la naturaleza misma de la cosa, que en este caso es la libertad"[47].

Podemos sintetizar el pensamiento de Marx sobre la ley de prensa de la siguiente manera: si la ley responde a su esencia, que es la libertad, la ley es verdadera ley, si no es así, la ley es mera apariencia, asume tan solo la *forma* de una ley. Distinción,

[42] *Ibid.,* No. 132, 12 de mayo de 1842, *op. cit.,* p. 193.
[43] *Ibid.,* en *op. cit.,* p. 200
[44] *Ibid.,* No. 132, 12 de mayo de 1842, en *op. cit.,* p. 197
[45] *Ibid.,* en *op. cit.,* p. 201
[46] *Ibid.,* en *op. cit.,* p. 200
[47] *Ibid.,* en *op. cit.,* p. 201

en la unidad, de forma y contenido racional. Ambos aspectos deben corresponder en la ley; la forma debe expresar la naturaleza de la cosa.

6. Derecho racional y ley positiva

Si tomamos de conjunto la teoría filosófico-jurídica del Marx de la *Gaceta Renana,* ésta queda integrada por tres conceptos distintos e interrelacionados de derecho: a) derecho racional, b) derecho escrito, y c) derecho carente de forma. Estos conceptos los podemos definir de la manera siguiente: El derecho racional corresponde al concepto abstracto de derecho, es decir, a su esencia universal y ética. El derecho escrito se identifica con el derecho legislado, con aquél que ha sido formulado en leyes, pero que no necesariamente corresponde al concepto de derecho racional. El derecho carente de forma es el "derecho consuetudinario de los pobres" que, según Marx, no logra la forma de leyes generales pero es derecho legítimo por su contenido profundamente humano.

Expongamos y valoremos los pasajes fundamentales relativos a las dos primeras formas de derecho y su interrelación necesaria en la realización de la libertad. Desarrollaremos la tercera forma de derecho en un punto por separado.

Para Marx, el derecho racional debe tomar la forma de ley general e impregnar su contenido, o dicho de otro modo, la esencia de toda ley existente debe ser el derecho racional; si la ley es expresión de su esencia, es decir, la forma del contenido racional, la ley es verdadera

ley, existencia positiva de la libertad. Así pues, la libertad del hombre es producto de la unidad indisoluble de la forma de la ley y su contenido racional; el derecho cuenta con dos aspectos esenciales: la forma y el contenido.

Veamos esto en varios pasajes. El "derecho racional" en tanto llega a ser el "reconocimiento legal de la libertad" es "derecho, porque es la existencia positiva de la libertad"[48]. El "derecho racional" debe ser instituido en forma de "leyes universales", en "leyes objetivas" que reconozcan la igualdad de todos los ciudadanos. Así, el derecho expresado en leyes objetivas es "existencia positiva de la libertad"[49]. "Allí donde la ley es una ley real, es decir, una existencia de la libertad, es la existencia real de la libertad del hombre"[50]. En este sentido, las "leyes no son medidas represivas contra la libertad (...). Las leyes son más bien normas positivas, luminosas y generales en las que la libertad cobra existencia inpersonal, teórica e independiente de la voluntad humana. Un código es la biblia de la libertad de un pueblo"[51]. Aquí se destaca, además, el valor positivo de la estructura del derecho moderno en tanto sus características de generalidad e igualdad hacen posible la realización de la libertad. Además, al igual que Hegel, Marx

[48] Carlos Marx. "Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta". *Gaceta Renana*, No. 132, 13 de mayo de 1842. En Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales*. Vol. 1. Marx. Escritos de juventud. México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 201.

[49] *Ibid.*, p. 200

[50] *Ibid.*, p. 201

[51] *Ibid.*, pp. 200-201

considera a la ley como garantía de la libertad y expresión de la razón que supera la arbitrariedad de la voluntad de los individuos.

En el nivel político-teórico, un elemento clave de origen rousseauniano hace presencia en su discurso: Marx toma partido por un populismo democrático radical manifiesto en sus ideas filosófico-jurídicas. En este sentido, por ejemplo, afirmará que la verdadera unidad jurídica de forma y contenido "sólo podrá tenerse allí donde la ley representa la expresión consciente de la voluntad del pueblo y sea, por tanto, creada en ella y por ella"[52]. Y en el plano político-práctico, Marx contrasta la realidad de las instituciones jurídicas de su tiempo con esta óptica filosófica sobre la libertad, el derecho y la ley. Frente a la realidad "sin-razón" de las leyes prusianas, Marx opone la idea de la libertad hecha derecho y leyes objetivas y, al hacerlo, antepone el derecho general e igual al privilegio de la nobleza terrateniente, la objetividad de la ley al arbitrio burocrático, los intereses generales a los intereses privados de los grandes propietarios, las leyes de la razón a las "leyes del terrorismo" (Marx) del Estado prusiano. Teoría jurídica que es, pues, crítica del derecho existente. Unidad indisoluble, en el pensamiento de Marx, entre la crítica teórica y la praxis política.

Una primera aproximación de la función crítica del discurso filosófico-jurídico de Marx, puede ser la siguiente: partiendo del valor de un concepto extrajurídico, de la idea del "derecho racional", Marx

[52] Carlos Marx "El proyecto de ley sobre el divorcio". *Gaceta Renana*, No. 353. 19 de diciembre de 1842, en *op. cit.*, p. 291.

puede enjuiciar el derecho positivo; si éste se conforma a su esencia racional es verdadero derecho, existencia positiva de la libertad humana, de no ser así, sus leyes no son verdaderas leyes y, por tanto, es necesario transformarlas y adecuarlas a su concepto racional. He aquí el carácter crítico de su discurso, aunque, claro está, expuesto dentro de una concepción idealista sobre el derecho muy al estilo del iusnaturalismo racionalista.

7. La "naturaleza de la cosa" en la ley, el legislador y el juez

Para Marx, la justicia y equidad de la ley encuentra su realización en la adecuación de la forma y "la naturaleza de la cosa". La "naturaleza de la cosa" posee sus propias "leyes" racionales intrínsecas que la forma de la ley positiva debe reconocer y modelar. Sólo así, la ley expresa su verdadero contenido, de lo contrario la ley "sólo reviste la forma de una ley"[53]. Así pues, para Marx, la forma de la ley debe ser la forma del contenido, pero no de un contenido que se haya delimitado y definido previamente como el contenido de la ley, sino de un contenido que emane de las propias relaciones naturales y sociales. El principio formal y el principio material deben coincidir en la verdadera ley.

Bajo esta perspectiva, Marx lleva a cabo una crítica de las leyes prusianas. Considera que, por ejemplo, en el caso de la ley que censura la prensa libre, la forma de la ley no se adecúa a la esencia

[53] Idem. "Los debates...", en *op. cit.* p. 200.

racional de su contenido, a la "naturaleza de la cosa". En la existencia de hecho de la ley que censura la prensa libre, la forma de la ley no se adecúa a la esencia racional de su contenido, a la "naturaleza de la cosa". La existencia de hecho de la ley que censura la prensa libre reviste tan sólo la forma de una ley; carece, por tanto, de valor ético. La confrontación filosófica entre el valor ético de la ley (la ley como expresión de la naturaleza de la cosa) y su existencia de hecho (la ley que sólo reviste la forma de una ley) constituye, en Marx, la clave de su crítica a las leyes de la monarquía prusiana. En esta etapa de la evolución de su pensamiento Marx no renuncia, como ya lo hemos visto, a una perspectiva deontológica en el problema de las relaciones entre la esencia ética y la existencia.

Conforme a la unidad indisoluble de forma y contenido, Marx establece también la función del legislador y el juez.

Si como hemos visto las "leyes" inherentes a las cosas deben impregnar la forma de la ley positiva o, en otras palabras, si la forma de la ley debe reconocer y expresar los contenidos racionales de las relaciones sociales (para que el contenido encuentre en la ley su desarrollo pleno y no una forma que no es su forma), la función del legislador no puede ser más que la de un fiel intérprete de estas "leyes" inherentes a la "naturaleza de la cosa". Marx desemboca, así, en la negación de toda actividad legislativa *creadora* de las leyes. La función del legislador, como afirma, debe ser la de un "científico de la naturaleza" que se limita a *descubrir* y a *formular* la ley; "no es él quien hace las leyes, no las inventa, sino que se limita a formularlas, expresando en leyes positivas y conscientes las leyes interiores de las

relaciones. Y así... habría que reprochar al legislador el dejarse llevar del capricho desenfrenado si tratara de suplantar la esencia de las cosas por sus ocurrencias personales"[54]. Las "leyes" intrínsecas de las cosas deben ser "fielmente apreciadas, con arreglo al estado de la ciencia y de la razón general, sin opiniones preconcebidas"[55].

La función del juez también debe regirse durante el proceso, hasta dictar sentencia, por el mismo principio de la "naturaleza de la cosa". Marx escribe: "Es necesario que sea *un solo* espíritu el que anime el proceso y a las leyes, pues el proceso es solamente la *forma de vida de la ley,* y, por tanto, aquello en que se manifiesta su vida interior"[56]. De aquí la importancia que tiene para Marx que la ley sea la expresión fiel de la "naturaleza de la cosa", pues si la "ley miente", la función del juez se corrompe. "¿Y que necia y absurda ilusión es esa de pretender que un juez sea imparcial, cuando no lo es el legislador? ¿De qué sirve un fallo altruista donde la ley es egoísta? (...). La imparcialidad es sólo la forma, nunca el contenido del fallo. El contenido lo anticipa la ley (...). El proceso y el derecho no pueden ser indiferentes entre sí"[57].

En base al principio de la "naturaleza de la cosa" – que dicho sea de paso para Marx no es la encarnación del movimiento autónomo de la idea –, la pena debe dictarse a la medida del delito, el que, a su

[54] *Idem.* "El proyecto... en *op. cit.* p. 290. "el poder legislativo no crea la ley; no hace más que descubrirla y formularla" (Idem. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* México, Grijalbo, 1968, p. 74).
[55] *Ibid.*, p. 291
[56] Carlos Marx. "La ley sobre los robos de leña" *Gaceta Renana,* No. 307, 3 de noviembre de 1842, en *op. cit.* p. 281.
[57] *Loc. cit.*

vez, tiene su límite en el contenido efectivo de la ofensa. A este respecto, Marx escribe: "Si el concepto del delito reclama la pena, la realidad del delito reclama que la pena sea medida. El delito real es siempre limitado. Y también deberá serlo la pena para ser real, y limitada con arreglo a un principio jurídico, para ser justa (...). El límite de su pena debe ser, por tanto, el mismo límite de su hecho. El contenido determinado contra el que se infringe marca el límite del delito determinado. La *medida* de este contenido deberá ser, pues, la medida del delito (...). Y de suyo se comprende que esta determinabilidad objetiva, que viene dada por la naturaleza del objeto mismo, debe ofrecer también una determinación objetiva y esencial de la pena"[58]. Además de reconocer el principio moderno de proporcionalidad de la pena, Marx reivindica el carácter público de la pena frente a la composición privada, por lo que no puede dejarse a los particulares la imposición de las penas: "La pena pública es el ajuste de cuentas del delito con la razón de Estado; es por tanto, un derecho del Estado, pero un derecho que éste no puede ceder a un particular, lo mismo que un individuo no puede ceder su conciencia a otro"[59]. Así pues, Marx acepta los siguientes principios: a) la pena debe ser proporcional al delito y, en su límite, no existe pena sin delito, y b) el carácter público de la pena.

[58] *Ibid.,* No. 298, 25 de octubre de 1842, en *op. cit.,* pp. 252, 253.
[59] *Ibid.*, No. 305, 1o. de noviembre de 1842, en *op. cit.* p. 274.

8. Derecho carente de forma

El tercer tipo de derecho reconocido por Marx es el derecho carente de forma.

Es a propósito de la puesta en vigor de la ley contra los hurtos de la leña donde Marx tiene la oportunidad de defender los derechos tradicionales de los campesinos pobres en Renania, que para él eran derechos conforme al concepto de derecho racional.

La ley pretendía abolir con rigor inhumano todo vestigio de la práctica consuetudinaria de recolección de la leña caída en los antiguos dominios comunales convertidos en propiedad privada. La compulsión represiva de la ley le parece a Marx una fuente de injusticias ya que, al reforzar la propiedad de los dueños de los bosques, sacrificaba el derecho primordial de vida del que nada tiene. Esta exigencia social humanitaria le brinda a Marx la oportunidad de proponer, con argumentos filosóficos e históricos, una solución al problema.

Marx advierte la existencia de un cierto tipo de derecho consuetudinario carente de forma legal, pero que es auténtico derecho por su contenido racional y humano; lo llama "derecho consuetudinario de los pobres". Para justificarlo Marx entrelaza argumentos históricos y argumentos filosóficos. Sostiene que la base de los derechos consuetudinarios de los campesinos pobres es el carácter oscilante de una propiedad que no tiene el sello manifiesto y claro de propiedad privada, pero que en la práctica asume un sentido jurídico

instintivo cuyas raíces son legítimas: son "híbridas y enanas formaciones de la propiedad" [60], "objetos de propiedad que, por su naturaleza, no pueden llegar nunca a adquirir el carácter de la propiedad privada determinada de antemano, sino que por su carácter elemental y su existencia fortuita, se hallan sujetos al derecho de ocupación, y, por tanto, al derecho de ocupación de la clase que se halla precisamente al margen del derecho de ocupación de toda propiedad y que en la sociedad civil ocupa la misma posición que en la naturaleza ocupan aquellos objetos" [61]. Desde el punto de vista de su esencia racional y humana, para Marx estos derechos son legítimos derechos en cuanto su sentido jurídico radica en la satisfacción de las necesidades primordiales de vida de los campesinos pobres, es, pues, "derecho racional", independientemente de que las legislaciones le den o no forma de ley general. "En estas costumbres de la clase pobre palpita, por tanto, un sentido jurídico instintivo, su raíz es positiva y legítima y la forma del *derecho consuetudinario* es aquí tanto más conforme a la naturaleza cuanto que la *existencia de la misma clase pobre* viene siendo hasta ahora una *mera costumbre* de la sociedad civil, que aún no ha encontrado adecuado lugar dentro del círculo de la organización consciente del Estado" [62].

Tomando en consideración el proceso histórico de conversión de las costumbres en leyes generales y, de manera particular, el procedimiento seguido por las legislaciones modernas liberales más avan-

[60] *Ibid.,* No. 300, 27 de octubre de 1842, en *op. cit.,* p. 256.
[61] *Ibid.,* p. 257.
[62] *Ibid.,* p. 257

zadas, Marx sostiene que estas legislaciones dieron forma de ley a los derechos consuetudinarios de las clases privilegiadas convirtiéndolos en derecho legislado, en "costumbre del Estado", aunque abolieron ciertos desafueros nobiliares irracionales, pero, por otra parte, discriminaron de forma legal a los contenidos racionales del "derecho consuetudinario de los pobres" ya que sus "instituciones ambiguas" fueron consideradas como "concesiones fortuitas". "Su modo de proceder era acertado al ir en contra de quienes alegaban costumbres contra el derecho, pero falso en lo referente a los que se amparaban en costumbres fuera del derecho. Lo mismo que convirtieron en pretensiones jurídicas las arrogancias arbitrarias cuando descubrían en ellas un contenido jurídico racional, habrían debido convertir en necesarias las concesiones fortuitas" [63]. Las legislaciones liberales modernas actuaron, señala Marx, con "unilateralidad" al no otorgar forma de ley al "desecho consuetudinario de los pobres", al no reconocer legalmente sus derechos, ni como propiedad privada, ni como propiedad comunal, olvidando que junto al derecho privado del propietario seguía subsistiendo el derecho "del que nada poseía"[64] y que se dan objetos de la propiedad que nunca pueden alcanzar, por su naturaleza, el carácter de la propiedad privada, discriminando así a la clase a la que el derecho de ocupación excluye del resto de las propiedades, clase que en la sociedad civil burguesa ocupa el mismo puesto que dichos objetos en el mundo natural. Las clases excluídas de la propiedad terminaron siendo equiparadas, según Marx, a las *res nullius* del mundo natural.

[63] *Ibid.*, p. 255.
[64] *Ibid.*, p. 256

De esta manera, si las clases pobres no vieron convertirse su ley tradicional sobre ciertos objetos de la propiedad en "costumbre del derecho escrito", en ley general, "los derechos consuetudinarios de los pobres —afirma Marx— van en contra de la costumbre del derecho positivo. Su *contenido* no se rebela contra la forma legal, sino por el contrario, contra la carencia de forma de éste. La forma de la ley no se opone a ellos, sino que aún no los reviste"[65]. En cambio, los "derechos consuetudinarios de los de arriba representan costumbres que van en contra del concepto del derecho racional"[66]. "Hablar de derechos consuetudinarios de las clases privilegiadas, es, por ende, un contrasentido"[67]. Estas costumbres no pueden ya asumir forma de ley, pues los derechos que implican encontraron "en la ley, no solamente el reconocimiento de su derecho racional, sino, muchas veces, el reconocimiento de sus arrogancias irracionales. No tienen derecho a anticiparse a la ley, pues la ley se ha anticipado a todas las posibles consecuencias de su derecho"[68]. Cuando los privilegiados del derecho escrito recurran al propio derecho consuetudinario, pretenden imponer, en lugar del contenido humano, la configuración bestial del derecho[69]. "Pero nosotros, que somos gente poco práctica, reclamamos para la masa pobre, política y socialmente desamparada, lo que los sabios y eruditos servidores de la llamada historia* han inventado como la verdadera piedra filosofal, que convierte en oro

[65] *Ibid.*, p. 255.
[66] *Loc., cit.*
[67] *Loc. cit.*
[68] *Loc. cit.*
[69] Marx escribe: "Y cuando los privilegiados apelan... a su *derecho consuetudinario*, invocan con ello, en vez del contenido humano, la forma animal del derecho, privado ahora de realidad para convertirse en una simple máscara animal" *Ibid.*, p. 254.

* Marx se refiere aquí a la escuela histórica del derecho, cuyo principal representante de la época era Friedrich Karl Von Savigny.

jurídico puro toda inicua arrogancia. Reivindicamos para la pobreza el *derecho consuetudinario*, un derecho consuetudinario de los pobres en todos los países. Y vamos aún más allá y afirmamos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza sólo puede ser el derecho de esta masa pobre, desposeída y elemental"[70].

De esta manera, utilizando una argumentación histórica, vinculada al manejo filosófico del concepto de " derecho racional", Marx reivindica por encima de la forma de las leyes positivas un " derecho consuetudinario de los pobres", a la vez que niega por su contenido inhumano e irracional el derecho consuetudinario nobiliar.

Asimismo, el hecho de que las legislaciones más liberales discriminen la ley tradicional de los campesinos pobres, permite a Marx afirmar que sólo el derecho consuetudinario, por naturaleza propia, puede constituir el derecho de esta masa desheredada y primordial.

El pensamiento de Marx se encuentra aquí en el límite mismo de la argumentación jurídica sobre una cuestión social humanitaria. No es el argumento jurídico formal el que prevalece, sino la utilización de ciertos elementos de sociología jurídica combinados con el criterio valorativo del "derecho racional" lo que permite realizar una apología de las clases socialmente marginadas, sin hacer, para nada, referencia socialista revolucionaria alguna.

[70] *Ibid.*, p. 253.

9. Crítica de los fundamentos filosóficos de la teoría jurídica de Gustav Hugo.

Con objeto de ubicar el alcance del artículo intitulado "El manifiesto filosófico de la Escuela Histórica del Derecho", publicado por Marx en la *Gaceta Renana*, suplemento 221 de fecha 9 de agosto de 1842, me parece pertinente hacer una aclaración preliminar.

Como hemos señalado, Marx intitula su artículo "El manifiesto flosófico de la Escuela Histórica del Derecho", lo que hace pensar a primera vista que se trata de la exposición, al menos básica, de los principios jurídicos sustentados por toda una escuela y su refutación consecuente, sin embargo, esto no es así si se examina su contenido. El motivo de esta discordancia, en nuestra opinión, se debe a que la razón inmediata de dicho artículo obedece a la publicación que recientemente había hecho la Escuela Histórica del Derecho del *Manifiesto* filosófico en conmemoración a Hugo, considerado como el precursor de dicha escuela. Me parece que no debe ocultarse esta razón inmediata del título del artículo, pues de lo contrario incurriremos en el error de considerar que "el título promete más de lo que dice el artículo mismo"[71]. Y no es que tratemos de sobreestimar todo lo que Marx haya dicho o dejado de decir, simplemente consideramos que no debe omitirse esta circunstancia práctica si se desea ubicar en su justo sentido el objeto de la crítica que se hace en este

[71] Ricardo Gustini. *El léxico jurídico del Marx liberal.* México, Universidad Autónoma de Puebla, 1984, p. 106.

artículo, de lo contrario estaremos esperando una refutación articulada y específica a los principios sustentados por un grupo de jurisconsultos que integran toda una escuela jurídica, situación que nunca encontraremos. Además, sería injusto esperar que en un breve artículo periodístico Marx ofrezca una reflexión crítica, por bien documentada que se quiera, sobre todo un núcleo de pensamiento, que bien sabemos, después de la doctrina de Kant, constituye la escuela que echó las bases de lo que hoy se entiende por moderna ciencia jurídica.

Ya hemos indicado que dentro de la concepción filosófica de Marx, el derecho legislado debe estar animado por su esencia ética y racional para llegar a ser expresión positiva de la libertad; esta necesidad racional es el principio mismo del derecho escrito. Si la ley no corresponde a su esencia y, por ende, no es la realización positiva de la libertad, la ley no es verdadera ley, será tan solo una ley que asume la *forma* de ley, pero no es *realmente* ley; en este caso, se impone su transformación y adecuación a la esencial racional. Para Marx, estos presupuestos racionales son presupuestos que deben y pueden realizarse bajo cualquier forma de derecho, sea éste derecho escrito o derecho consuetudinario, en este último caso, dando forma general a las prácticas consuetudinarias que por su contenido humano es legítimo derecho.

Pasemos ahora a la exposición de los aspectos más relevantes de este artículo, incluyendo al mismo tiempo nuestros comentarios:

Marx escribe: "Hugo *tergiversa* a su maestro Kant al creer que, si no podemos llegar a conocer la *verdad*, tenemos derecho, consecuen-

temente, a admitir como *moneda de buena ley lo falso,* siempre y cuando exista. Hugo es un *escéptico* con respecto a la *esencia necesaria* de las cosas, para aceptar a la manera de Hoffman sus *manifestaciones fortuitas.* De ahí que no trate de manera alguna de demostrar que lo *positivo* es racional, sino que se propone probar, por el contrario, que lo *positivo no es racional.* Y trae de todos los puntos cardinales, complaciéndose en su propia inventiva, razones para llegar a la evidencia de que ninguna necesidad racional anima las instituciones positivas, por ejemplo, la propiedad, la constitución del Estado, el matrimonio, etc., de que estas instituciones *contradicen* incluso a la razón y de que pueden, a lo sumo, dar pie a que se hable en pro o en contra de ellas. Este método no puede achacarse, en modo alguno, a su fortuita individualidad; es más su *método de principio,* el método *franco y sincero,* simplista y *sin miramiento,* de la Escuela Histórica. Si lo *positivo* tiene que regir *porque es positivo,* debo *probar* que lo positivo no rige *porque es racional,* y ¿cómo podría hacerlo con mayor evidencia que demostrando que lo irracional es positivo y que lo positivo no es racional? Si la *razón* fuese la *pauta de lo positivo,* no sería lo positivo la *pauta* de la *razón.* 'Es una insensatez, pero con método'.* Por tanto Hugo *profana* cuanto es sagrado para el hombre jurídico, moral y político, pero sólo destroza a estos dioses para poder rendirles el *culto histórico debido a las reliquias*, los profana a los *ojos de la razón* para luego rendirles culto a los *ojos de la historia* y, al mismo tiempo, para rendir culto a los *ojos históricos.*

* Shakespeare. Hamblet, Acto II, Escena segunda.

"Y también la *argumentación* de Hugo es *positiva,* como su *principio,* es decir no-crítica. Hugo *no reconoce diferencias.* Toda *existencia* es para él una *autoridad* y toda autoridad es reconocida por él como un *fundamento* (...).

"En unos lugares es positivo esto y en otros aquello, lo uno es tan irracional como lo otro y debes someterte a lo que es positivo en tus cuatro paredes"[72].

"Donde Hugo dice que la característica *jurídica distintiva* del hombre es 'lo animal' y que, por tanto, el derecho es derecho *animal,* los *modernos cultos* sustituyen la brutal y franca palabra 'animal', tal vez, por la palabra 'orgánico', pues ¿quién va a pensar, cuando se habla de *organismo,* que este organismo es precisamente el *animal?* Donde Hugo dice que en el *matrimonio* y en las demás instituciones *ético-jurídicas* no se encierra *ninguna razón,* los señores modernos dice que estas instituciones, aún no siendo *creaciones de la razón humana,* son, sin embargo, imágenes de una razón *'positiva'* superior, y, así sucesivamente, en todos los demás artículos. El *único* resultado a que llegan *todos* ellos por igual es éste: *el derecho del poder arbitrario*"[73].

[72] Carlos Marx. "El manifiesto filosófico de la escuela histórica del derecho". *Gaceta Renana,* No. 221, 9 de agosto de 1842. En Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales.* Vol. 1 Marx. Escritos de juventud. México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 238-239.
[73] *Ibid.,* p. 243.

Hemos querido reproducir en extenso estos largos pasajes, pues, retomando todo lo que hasta aquí hemos visto sobre la concepción filosófico-jurídica de Marx, haremos un análisis comparado con Hugo y fijaremos algunos alcances de ambas teorías.

De acuerdo a la versión que Marx nos da en los textos anteriormente transcritos, queda perfectamente claro para el lector que las bases filosóficas del derecho en Hugo son, ni más ni menos, la antitesis de las sustentadas por Marx. Lo que en Marx constituye la base de su concepción sobre el derecho, por ejemplo la esencia de la cosa, la racionalidad que es ley positiva, pasa a ser despreciado por Hugo solo para conferirle valor a toda institución jurídica existente. Frente a Hugo, que parte de la imposibilidad de conocer la verdad racional en lo positivo, sólo para llegar a reconocer en las instituciones del derecho positivo el valor de una autoridad, Marx subordina las instituciones del derecho positivo a su esencia racional, vale decir, al deber ser del derecho racional. Si en Hugo la naturalidad del hecho histórico se transforma de manera no-crítica en valor, en Marx el valor de la esencia racional es lo único que puede y debe transformarse en derecho positivo. Si en Hugo, la racionalidad del derecho positivo queda negada sólo para transformar la naturalidad de la reliquia histórica en contenido del derecho positivo, con tal de que exista, en Marx, la racionalidad del contenido de la cosa regulada es valorada sólo para buscar adecuar el derecho positivo a su esencia necesaria. Si en Hugo los fundamentos del derecho se inclinan en última instancia hacia el mundo de la fuerza, en Marx se precipitan hacia el mundo de la idealidad. Si en Hugo lo que hay de animal (y no racional) en el

hombre es el carácter distintivo jurídico del hombre, con justa razón Marx le reprocha que su concepción no sea más que la concepción del "derecho animal", del "derecho del poder arbitrario", y no del derecho racional.

Intentando sintetizar hasta aquí el procedimiento criticado por Marx a Hugo, podemos exponerlo en la siguiente fórmula: Hugo reconoce el valor en la esfera del derecho positivo existente, la esfera precisamente estatal, como esfera distinta y separada de lo que hay de animal en el hombre, pero sólo porque aquella esfera es el resultado del potencialmente de lo que hay de animal en el hombre, ya que esta es la "característica jurídica distintiva del hombre". El intento por articular orgánicamente el hecho histórico y la ley positiva queda frustrada, pues no hay más que una elevación acrítica de lo que hay de animal en el hombre a categoría de valor, por una parte, y por la otra no hay sino un nuevo diluirse del valor de la ley positiva en la naturalidad "del poder arbitrario".

Tomando en cuenta la parte final del último pasaje más arriba citado, es posible advertir que, si bien Marx hace extensiva su crítica los seguidores más refinados de Hugo pues los resultados son los mismos, no por esto podemos concluir que Marx haya efectuado una reflexión crítica, sistemática y acabada sobre el conjunto de principios que distinguen a la Escuela Histórica del Derecho. Lo que sí existe, al igual que en algunos fragmentos de otros artículos, es la denuncia del carácter reaccionario de la Escuela Histórica del Derecho, pues bien sabe Marx que en su época brindaba el apoyo jurídico necesario a las capas sociales más conservadoras del Estado prusiano, y a sus

parlamentos estamentales, frente a la influencia codificadora, hecha sentir sobre todo en Renania, del modelo de derecho liberal fundado en los principios abstractos romanistas del Código Civil Napoleónico. Fuera de estas impugnaciones a los efectos ideológicos de aquella escuela, el artículo de Marx no lleva a cabo una argumentación de fondo contra ella, que haga posible asegurar la existencia de una crítica teórica a todo un núcleo de pensamiento jurídico. Puede afirmarse, como lo hacen Riazanov y Augusto Cornu[74], que el artículo estaba dirigido a lo que representa Friedrich Karl von Savigny, que acababa de ser designado ministro de la Legislación, pero debe quedar claro que se trata de un ataque político, de un ataque a los efectos ideológicos de una escuela jurídica, más no un análisis articulado y sistemático sobre la doctrina de Savigny o respecto a la Escuela Histórica del Derecho.

¿Que otros comentarios podemos hacer?

Me parece que estas dos concepciones, la idealista (Marx) y la que defiende la fuerza del hecho (Hugo), siguen representando en la actualidad dos tendencias existentes en la teoría jurídica. Por una parte, la que ve en el derecho un producto de la razón, del mundo de la idealidad del deber ser y, por la otra, la que hace hincapié en el elemento natural de la fuerza. Las dos caras sempiternas del derecho.

[74] Cf. Cornu, *op. cit.*, p. 47. Sobre la opinión de Riazanov consúltese Mario Rossi, *op. cit.*, pp. 101.

Encontramos también en Marx y en Hugo el problema del *a priori* en la explicación del derecho: en Marx se manifiesta en la necesidad de hacer depender la validez del derecho positivo en la idea del derecho racional, y en Hugo en la necesidad del hecho histórico. Aunque en un caso sea el *concepto* racional y en el otro el *hecho* histórico (racional o no), en nada quita que en ambos casos se trate de un presupuesto esencial. Sin embargo, lo que sí cambia radicalmente, y en esto radica la dimensión ideológica de cada discurso es que el concepto de derecho racional en Marx funciona en sentido progresista, transformador, en una dimensión profundamente humanista, mientras que en Hugo, el hecho, que justifica su carácter positivo por la sola circunstancia de su existencia, conduce a la postura reaccionaria y conservadora de aceptar cualquier derecho positivo porque es positivo.

Por último, citemos y comentemos otro pasaje importante del artículo aquí tratado.

Marx afirma: "Hugo se comporta hacia los demás *iluministas* del siglo XVIII de modo parecido a cómo, por ejemplo, la *disolución* del *Estado francés* en la ociosa corte del Regente* se comporta hacia la disolución del Estado francés en la *Asamblea Nacional.* Disolución en ambos lados. Allí se muestra como la ociosa frivolidad que se percata de la hueca ausencia de ideas del estado de cosas existentes y se burla de ella, pero sólo para desembarazarse de todas las ataduras morales y racionales y poder, así, seguir jugando con las podridas

* Felipe II de Orleans.

ruinas y dejarse arrastrar y disolver por ese juego. Es la *putrefacción del mundo de su tiempo,* que se *complace en sí misma.* Por el contrario, en la *Asamblea Nacional la disolución* se manifiesta como nuevo el espíritu que se libera de las *viejas formas,* las cuales ya no eran *dignas* ni *capaces* de albergarlo. Es el propio *sentimiento de la nueva vida,* que *destruye lo ya destruido y repudia lo ya repudiado.* Por tanto, si podemos fundadamente considerar la filosofía de Kant como la *teoría alemana* de la revolución francesa, el Derecho natural de Hugo debe considerarse como la *teoría alemana del ancien regimen francés.* Se reproduce en él toda la *frivolidad* de aquellos *taimados,* el *vulgar escepticismo* que, insolente frente a las ideas, se muestra muy devoto ante lo tangible y sólo percibe su sagacidad cuando se despoja del *espíritu* de lo positivo para retener como residuo lo puramente positivo y moverse a gusto en estos estados *animales*"[75].

Aquí Marx define el destino ideológico reaccionario y conservador de la doctrina de Hugo. Su ideología es equiparada a la ideología profesada en la disoluta corte del Regente en el tiempo del desmoronamiento del Estado francés, a la vez que su relación con el resto de los ilustrados era la misma relación que distanciaba la ideología conservadora de la disoluta corte con la ideología revolucionaria y democrática de la Asamblea Nacional; escepticismo en ambos casos, pero en el primero como sustancial conservadurismo y en el segundo como portadora "de la nueva vida". Podemos agregar que al desenmascarar la ideología de Hugo, Marx toma franco partido por la ideología revolucionaria de la Revolución Francesa y reconoce, tam-

[75] Carlos Marx. *El manifiesto filosófico...,* en *op. cit.,* p. 239.

bién, el carácter positivo de las instituciones surgidas de la revolución frente a las del antiguo régimen. Marx aprecia aquí el valor de las instituciones democráticas modernas que expresan el "sentimiento de la nueva vida", el "nuevo espíritu que se liberta de la viejas formas", frente a la "ociosa frivolidad" libre "de todas las ataduras morales y racionales" del antiguo régimen francés cuyo espectro viviente es la Alemania que vive Marx[76].

Si en la opinión dominante de Alemania, la Escuela Histórica del Derecho era la reacción contra el espíritu frívolo del siglo XVIII, Marx aquí demuestra que la "difusión de esta idea se halla en razón inversa a su verdad"[77]. Que lo "cierto es que el siglo XVIII engendró *un solo* producto que tiene como *característica la frivolidad,* y este producto *frívolo, el único* de todos, es la Escuela Histórica (...). El *hombre natural* de la *Escuela Histórica, no cubierta todavía por el barniz de la cultura romántica, es Hugo. Su tratado de Derecho Natural* es el *viejo testamento* de la Escuela Histórica"[78].

10. Algunas conclusiones

1. Se afirma una distinción, en la unidad, entre derecho racional y derecho escrito. Cuando las leyes son la forma de los contenidos

[76] En *la contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* Marx afirmará "que el *status quo* alemán es la franca y sincera coronación del antiguo régimen, y el antiguo régimen la debilidad oculta del Estado moderno" (Anales franco-alemanes, *op. cit.,* p. 105)
[77] Carlos Marx. *El manifiesto filosófico..., op. cit.,* p. 237.
[78] *Loc. cit.*

reales, según la "naturaleza de las cosas", las leyes son la expresión positiva de la libertad. Cuando no existe unidad entre la ley y su contenido racional, la ley no es verdadera ley; se impone, en este caso, la obligación del Estado de adecuar la ley a su esencia racional.

2. La estructura formal del derecho moderno supera la desigualdad fijada por el derecho-privilegio fedual. La estructura general de las leyes facilita la realización de su esencia universal: la realización positiva de la libertad.

3. El principio que rige la función del legislador y la del juez es la "naturaleza de la cosa". En este caso, la función del legislador se reduce a descubrir y a formular la ley, y la del juez a ejecutar el contenido racional de la ley. Si la ley no es la expresión de la "naturaleza de la cosa", la ley miente y la función del juez se corrompe.

4. La verdadera unidad de forma legal y contenido racional sólo se logrará cuando la ley sea la expresión consciente de la voluntad popular, y, por tanto, con ella y para ella creada.

5. El "Derecho consuetudinario de los pobres" es derecho racional carente de forma. Este tipo de derecho es legítimo derecho en cuanto su sentido jurídico radica en el contenido humano derivado de la satisfacción de ciertas necesidades primordiales de vida; su contenido no se opone a la forma de la ley sino más bien a su carencia de forma. Es, pues, derecho, independientemente de que las legislaciones le den o no forma de ley general.

6. En virtud de que en la sociedad civil burguesa la clase campesina pobre ocupa un lugar equiparable a los objetos naturales, sólo el

derecho consuetudinario, por su naturaleza, es su auténtico y legítimo derecho.

7. El carácter deontológico que Marx le asigna al derecho le permite enjuiciar las leyes realmente existentes. Esta posibilidad de verificar y enjuiciar la no correspondencia entre valor y existencia, entre esencia racional y ley existente, permite a Marx realizar una crítica a las instituciones renanas.

8. En la teoría jurídica del Marx de la Gaceta Renana es posible advertir la influencia de la filosofía hegeliana del derecho, si bien en algunas cuestiones particulares existen serias diferencias. El punto de vista popular-democrático adoptado por Marx en la creación y aplicación de la ley, así como su compromiso con los problemas sociales de las clases marginadas, irán preparando el camino para el rompimiento y superación definitiva del esquema conceptual filosófico-jurídico de Hegel.

CAPITULO III

LA CRITICA A LA FILOSOFIA HEGELIANA DEL DERECHO

En realidad Hegel no desenvuelve su pensamiento de acuerdo al objeto, sino que desarrolla al objeto partiendo de su pensamiento terminado en sí y que se ha terminado en la esfera abstracta de la lógica.

Carlos Marx.

1. Dimensión metodológica

Después de clausurada la *Gaceta Renana* (marzo de 1843), Marx comprendió que a pesar de su radical crítica al Estado prusiano éste seguía siendo un "mal Estado"; que el Estado existente lejos de adecuarse al concepto racional de Estado se presentaba profundamente dominado por los intereses privados vinculados a la gran propiedad de la tierra. Con la vivencia de esta profunda e irreconci-

liable contradicción[1], que ponía en crisis el pensamiento positivo que hasta entonces Marx había sostenido respecto al Estado y el derecho, quedaba abierto el camino para emprender la revisión crítica de los principios del sistema hegeliano, que en realidad significaba una autocrítica de sus propias ideas filosóficas. En el *Prólogo* de 1859 Marx reconocería esta situación al afirmar que sintió la necesidad de resolver las dudas que le asediaban, emprendiendo "una revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel"[2]. En el período de marzo a agosto de 1843 Marx elabora de una tirada la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*[3], manuscrito que puede considerarse como la primera aunque inconclusa obra de importancia del joven filósofo.

Entremos al estudio de una de las dimensiones más importantes de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*: la crítica del apriorismo. Con este propósito expondremos exclusivamente los pasajes referentes a las relaciones entre sociedad civil y Estado, ya que en ellas se sintetiza ejemplarmente toda la crítica de Marx al apriorismo

[1] Cf. Adolfo Sánchez Vázquez. Su prólogo a la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. México, Grijalbo, 1968, pp. 5-10

[2] Carlos Marx. "Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política", en *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, México, Pasado y Presente, 1982, p. 66.

[3] "Este análisis representa la primera crítica detallada de la filosofía hegeliana, que hace Marx. Los resultados de este trabajo quedaron resumidos en 40 hojas manuscritas dobladas en cuatro(160 pág.): la primera hoja se perdió(...). Pasaron casi 85 años antes que el manuscrito fuera publicado. El mérito de su publicación le pertenece a los científicos soviéticos quienes lograron extraerlo del archivo de los social demócratas alemanes(...). Entonces también se le dio el título: *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho* y se estableció la fecha de su realización: primavera y verano de 1843, principalmente en Kreuznach" (N. Lapin. El joven Marx. URSS, Editorial Progreso, 1985, pp. 213-214).

hegeliano, al uso especulativo del método dialéctico[4] y a su resultado vicioso en el proceso del conocimiento de lo social.

Si examinamos las teorías políticas de los grandes pensadores clásicos del Estado moderno, es posible advertir una problemática subyacente común: la necesidad de organizar las relaciones entre la sociedad civil y el Estado político. En efecto, esta distinción, a la vez antinómica, como hecho histórico de los tiempos modernos, generó la búsqueda teórica y práctica en torno a la resolución de su contradicción inherente: el conflicto entre los intereses particulares o privados y el interés universal o general.

Con diferentes significaciones teóricas, ya en su tiempo, Hobbes, Locke y Rousseau habían planteado la dicotomía fundamental entre *societas naturalis y societas civilis* al explicar el origen contractual del Estado. Para asegurar los derechos naturales de los individuos propusieron modelos ideales de organización política, describiéndola tal como debería ser para cumplir dicha finalidad[5].

A principios del siglo XIX, con la madurez de la sociedad civil Hegel fue capaz de fijar sus características fundamentales como sociedad individualista, egoísta y disociada en las personas, tratando

[4] Consideramos, con Bobbio, que la crítica de Marx a Hegel está dirigida al uso especulativo del método dialéctico, pero no contra la dialéctica misma. 1) "Marx acepta de Hegel la idea de que el núcleo de la historia es la negatividad; 2) que la historia, es decir, la autogeneración del hombre del fondo de un mundo natural sin historia, es un proceso; 3) que este proceso tiene un ritmo, y este ritmo, descubierto por Hegel, es el paso de la alienación a la eliminación de la alienación, es decir, el ritmo dialéctico" (Norberto Bobbio. "La dialéctica en Marx", en Abbagnano y otros. *La evolución de la dialéctica.* Barcelona, Martínez Roca, 1971, pp. 253-275).

[5] Cf. Norberto Bobbio, "El modelo iusnaturalista", en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero. *Origen y fundamento del poder político*. México, Grijalbo, 1985, pp. 67-93.

de resolver sus contradicciones en la esfera del Estado. De esta manera Hegel suplanta la anterior idea iusnaturalista del contrato social por la idea del Estado orgánico. En él ya no se tratará de establecer modelos ideales de Estado cuya finalidad consistiría en garantizar los derechos naturales de los individuos, sino en subordinarlos y consolidarlos al interior de la esfera universal del Estado.

Hegel distingue teóricamente la sociedad civil y el Estado. La sociedad civil la considera un momento intermedio entre la familia y el Estado que "incluye –como afirma Norberto Bobbio– no sólo la esfera de las relaciones económicas sino también sus formas de organización espontáneas y voluntarias, o sea las corporaciones, y su primera y rudimentaria reglamentación en el estado de policía"[6]. "Ubicada entre la forma primitiva y la forma última del *espíritu objetivo* la sociedad civil representa para Hegel el momento en el que la unidad familiar, a través de la insurrección de las relaciones económicas antagónicas producidas por la necesidad en que se encuentra el hombre de satisfacer sus propias necesidades mediante el trabajo, se disuelve en las clases sociales (el sistema de las necesidades), en que la lucha de las clases encuentra una primera mediación en la resolución pacífica de los conflictos a través de la instauración de la ley y de su aplicación (la administración de la justicia), en fin, en que los intereses comunes encuentran una primera reglamentación puramente externa en la actividad de la administración pública y en la constitución de las corporaciones de oficios (policía y corpo-

[6] Norberto Bobbio."Gramsci y la concepción de la sociedad civil" en Alessandro Pizzorno "y otros". *Gramsci y las ciencias sociales*, México, Pasado y Presente, 1977, p. 79.

ración)"[7]. No obstante que en el sistema hegeliano la sociedad civil posee estas características propias de la esfera estatal, sin embargo, le falta el carácter orgánico que solo se obtiene por su pasaje al Estado considerado como la última forma de eticidad. El Estado llega a ser "la forma toda desplegada de la eticidad y que en cuanto tal sintetiza en sí y supera, negándolas y sublimándolas, las formas precedentes de sociabilidad humana" [8]. La resolución de las contradicciones de la sociedad civil es propuesta, pues, en la unidad del Estado, en la esfera del Estado entendido, por una parte, como necesidad racional capaz de transformar la fuerza destructiva de la anarquía de los propietarios privados de la sociedad civil en un todo orgánico y, por otra, a la vez y al mismo tiempo, como la concreción de la idea absoluta en la historia, culminación de la evolución de la eticidad desplegada en sus diferentes momentos.

Consecuente Hegel con los principios de su sistema, " lo verdadero es lo eterno", "el absoluto es sujeto", "lo racional es real y lo real es solo lo racional", concibe el Estado como racionalidad real; espíritu en el momento de la objetividad. El Estado, la idea real, el espíritu como sujeto, se articula, extraña y reconquista en la determinación de sus momentos; la familia y la sociedad civil son sus presupuestos pero concebidos como momentos objetivos de la idea. En el parágrafo 262 de su *Filosofía del Derecho*, Hegel afirma: "la idea real, el espíritu, que

[7] Bobbio Norberto y Nicola Matteucci. *Diccionario de política,* voz, "sociedad civil en Hegel". México, Siglo XXI, 1982, p. 1571. Un excelente estudio sobre el tema sociedad civil-sociedad- política el lector lo encontrará en "El modelo Hegeliano-marxiano" de Michelangelo Bovero, en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 147-240.
[8] *Loc. cit.*

se divide a sí mismo en las dos esferas ideales de su noción, la familia y la sociedad civil, consideradas como su *finitud* para surgir de su idealidad como espíritu real *infinito para sí*, atribuye, pues, a esas esferas la materia de ésta su realidad finita, los individuos en tanto en que *multitud*, de suerte que en el individuo esta atribución aparece *mediatizada por las circunstancias*, por el arbitrio y la propia selección de su determinación"[9].

Al respecto, Marx hace los siguientes comentarios: "La familia y la sociedad civil son concebidos como *esferas ideales* del Estado, como las esferas de su *finitud*, como su finitud. El Estado es el que se *divide* en ellas, quien las *presupone* y lo hace 'para surgir de su idealidad como espíritu real *infinito* para sí' (...). La idea llamada 'idea real' (el espíritu en tanto que espíritu infinito, real) está representada como si actuase de acuerdo a un principio determinado y en una intención determinada. Ella se divide en esferas finitas 'para reintegrarlas en sí, para ser para sí; lo hace 'para sí' y lo hace de tal manera que es precisamente como es realmente. En este lugar el misticismo lógico, panteista, aparece muy claramente. La relación *real* es: 'que la atribución de la materia del Estado aparece, en el individuo, mediatizada por las circunstancias, el arbitrio y la propia selección de su determinación'. Este hecho, esta *relación real* es anunciada por la especulación como una *manifestación*, como un *fenómeno*. Estas circunstancias, ese arbitrio, esa selección de su determinación, esa

[9] Guillermo Federico Hegel. "Filosofía del derecho" en Carlos Marx. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel.* Marx presta especial atención al párrafo 262 de la *Filosofía del derecho*, como si en él se hallara concentrado todo el misticismo de la filosofía hegeliana del derecho y cuyo análisis puede considerarse como 'célula' de la crítica marxiana de Hegel en 1843" (Lapin, op. cit., p. 217).

mediación real no son más que el *fenómeno de una mediación* que la idea real ejecuta sobre sí misma y que se desenvuelve detrás del telón. La realidad no es expresada como es ella misma, sino como una realidad distinta. El empirismo vulgar tiene como ley no su propio espíritu, sino un espíritu extraño; por el contrario, la idea real tiene como existencia no una realidad desarrollada en ella misma, sino el empirismo vulgar. La idea [el predicado] es subjetivada [sustantivada o hipostatizada]. La relación *real* de la familia y de la sociedad civil con el Estado es concebida como su actividad *interior imaginaria*. La familia y la sociedad civil son los supuestos del Estado; son activas, hablando con propiedad; más en la especulación sucede lo contrario. Pero mientras que la idea es subjetivada, los sujetos reales, la sociedad civil, la familia, las 'circunstancias, el arbitrio, etc.,' se transforman aquí en momentos objetivos de la idea, *no reales*, teniendo un sentido diferente (...); la familia y la sociedad civil son partes reales del Estado, existencias reales espirituales de la voluntad, modos de existencia del Estado; la familia y la sociedad civil se erigen *ellas mismas* en el Estado. Son el elemento actuante. Según Hegel ellas son, por el contrario, *actuadas* por la idea real; no las unen sus propias vidas y hace con ellas el Estado, sino que, por el contrario, la vida de la idea las ha hecho por sí misma; y ellas son (la) finitud de esta idea; deben su existencia a un espíritu distinto que el propio; son determinaciones planteadas por un tercero y no son determinaciones propias; y por esto están determinadas como 'finitud' como la *finitud* misma de la 'idea real'. La finalidad de su existencia no es la existencia misma, sino que la idea separa de sí estas presuposiciones 'para surgir de su idealidad como un espíritu real infinito para sí', esto es, que el Estado

político no puede existir sin la base natural de la familia y sin la base artificial de la sociedad civil; son para él una *conditio sine qua non*, pero la condición es formulada como siendo lo condicionado, lo determinante como siendo lo determinado, lo productor como siendo el producto de su producto; la idea no se rebaja a la 'finitud' de la familia y de la sociedad civil sino para producir, por su supresión, su infinitud en sí y para gozar de ella (...). La realidad empírica se presentará pues tal como es; asimismo es enunciada como racional, pero no es racional a causa de su propia razón; lo es porque el hecho empírico, en su existencia empírica, tiene un significado distinto que él propio. El hecho que sirve de punto de partida no es concebido como tal, sino como un resultado místico. Lo real llega a ser fenoménico, pero la idea no tiene otro contenido que ese fenómeno (...). En este parágrafo se encuentra formulado todo el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general"[10].

En los comentarios al parágrafo 266, Marx afirma: "La transición de la familia y de la sociedad civil al Estado político consiste, por lo tanto, en que el espíritu de esas esferas, que es en sí el espíritu del Estado, se relaciona ahora también como tal a sí y es real, en tanto que su esencia, para sí. La transición no es, pues, deducida del ser particular de la familia, etc., y del ser *particular* del Estado, sino de la relación universal de *necesidad* y de *libertad*. La misma transición es

[10] *Ibid.*, p. 14-17. La crítica del joven Marx a la filosofía especulativa será sostenida como válida en el último capítulo de los *Manuscritos económico-filosófico de 1844*, en la *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857* y en el *Postfacio a la segunda edición de El Capital*. Además, constituye el fondo teórico de las polémicas sostenida con Szeliga en la *La Sagrada Familia*; con Feuerbach en las *Tesis* de 1845; con Max Stirner en la *La Ideología Alemana*; con Proudhon en *Miseria de la filosofía*, confirmada esta última en la carta a J.B. Schweitzer de enero de 1865.

absolutamente efectuada, en la lógica, de la esfera del ser a la esfera del concepto. Igual transición se hace, en la filosofía de la naturaleza, de la naturaleza inorgánica a la vida. Siempre son las mismas categorías las que dan alma a tal esfera como a tal otra. Lo único que importa es descubrir mediante las determinaciones concretas individuales, las determinaciones abstractas correspondientes"[11], de donde la especulación enuncia el hecho como revelaciones de la idea. En relación al parágrafo 267, Marx afirma: "Por consiguiente, la transformación lógica de la familia y de la sociedad civil en el Estado es una *apariencia* pura, pues no se demuestra cómo el sentimiento familiar y el civil, la institución de la familia y las instituciones sociales, como tales se relacionan"[12] con el organismo del Estado.

En el comentario al parágrafo 279, añade: "Si en el estudio de la familia, de la sociedad civil, del Estado, etc., por ejemplo, esos modos de existencia sociales del hombre fueran considerados como la realización, como la objetivación de su ser – la familia, etc., aparecerían como cualidades inherentes a un sujeto. El hombre es siempre el ser de todos los seres, pero estos seres aparecen igualmente como su universalidad *real* y también por lo tanto, como la *comunidad*. Si, por el contrario, la familia, la sociedad civil, el Estado, etc., son determinaciones de la idea, de la sustancia como sujeto, es preciso que tengan una realidad empírica y la masa de hombres en la cual se desarrolla la idea de la sociedad civil, está formada por ciudadanos, la otra masa, la de los ciudadanos del Estado. Como en el fondo no

[11] *Ibid.*, pp. 17-18. Cf. *Filosofía del Derecho*. México, Juan Pablos, 1980, pp. 216-217.
[12] *Ibid.*, p. 18, Cf. Hegel, *op.cit.*, p. 127.

se trata más que de una *alegoría* cuando se atribuye a una existencia empírica cualquiera el *significado* de la idea realizada, es evidente que esos continentes han llenado su papel desde que han llegado a ser una incorporación determinada de un momento vital de la idea"[13].

En el 269 comenta: "El único interés radica en el hecho de encontrar 'la idea' pura y simple, la 'idea lógica' en todo elemento, sea éste del Estado o de la naturaleza; y los sujetos reales... no son ya sino sus simples *nombres*, de modo que sólo existe la apariencia de un conocimiento real. Son y continúan siendo determinaciones incomprendidas, puesto que no son comprendidas, en su ser específico"[14], son "(...) determinaciones lógico-metafísicas. El verdadero interés lo constituye la lógica y no la filosofía del derecho (...). El momento filosófico no es la lógica del objeto, es el objeto de la lógica. La lógica no sirve para probar el Estado, sino que, por el contrario, el Estado sirve para probar la lógica"[15]. En el 301 observa: "Y luego le reprocha [Hegel] todavía a la conciencia común que no se contente con esta satisfacción lógica, que no resuelva mediante una abstracción *arbitraria* la realidad en lógica, sino que quiera ver a la lógica transformada en verdadera objetividad"[16]. En la crítica al parágrafo 304, Marx concluye: "la crítica verdaderamente filosófica... no consiste, como cree Hegel, en reconocer en todas partes las determinaciones del concepto lógico, sino en concebir la lógica especial del objeto especial"[17].

[13] *Ibid.*, pp. 52-53. Cf. Hegel, *op. cit.*, pp. 235-238.
[14] *Ibid.*, p. 20. Cf. Hegel, *op. cit.*, p. 218.
[15] *Ibid.*, p. 26. Cf. Hegel, *op. cit.*, p. 218.
[16] *Ibid.*, p. 81. Cf. Hegel, *op. cit.*, pp. 252-253.
[17] *Ibid.*, p. 114. Cf. Hegel, *op. cit.*, pp. 255-256.

Expuestos hasta aquí los puntos esenciales de la crítica metodológica de Marx a la filosofía del Estado de Hegel, reconstruyamos ahora en forma específica las principales bases del método de Marx, delineadas a partir de esta crítica, en lo referente al problema de la mediación entre sociedad civil y Estado, que en Hegel se presenta, como Marx lo afirma, en su expresión puramente lógica, abstracta, a la vez que misteriosa y especulativa.

Refiriéndonos exclusivamente a los parágrafos aquí expuestos, como hemos observado Hegel reconoce la distinción de la sociedad civil y el Estado político y representa su conflicto, pero a la vez no quiere ninguna separación de la vida civil y de la vida política por lo que busca articular a la familia y la sociedad civil en el Estado; construye, advertíamos, una unidad lógica, formal de estas esferas y el Estado. La mediación que se establece, señalábamos con Marx, es aparente y se realiza al fin de cuentas por la necesidad de que la *mediación lógica adquiera existencia.*

Partiendo de la necesidad de mediación entre la sociedad civil y el Estado, Hegel toma estas esferas como extremos reales y distintos que hay que mediar, sin embargo, –escribe Marx–, en Hegel la realidad de "la sociedad civil, la familia, las 'circunstancias el arbitrio, etc.', se transforman aquí en momentos objetivos de la idea, no reales, teniendo un sentido diferente"[18]. Consideremos esta afirmación más detenidamente.

Como lo hemos visto, la familia y la sociedad civil son para Marx elementos actuantes en el Estado. En cambio para Hegel estas esfera

[18] *Ibid.*, p. 15.

no son actuantes sino actuadas, son, afirma Marx, "actuadas por la idea real; no las unen sus propias vidas y hace con ellas el Estado, sino que por el contrario, la vida de la idea las ha hecho por sí misma; y ellas son (la) finitud de esta idea; deben su existencia a un espíritu distinto que el propio; son determinaciones planteadas por un tercero y no son determinaciones propias; y por esto están determinadas como 'finitud' como la finitud misma de la idea real"[19]. Con esto, la familia y la sociedad civil, que en Hegel son presentadas como lo que aparentemente condiciona al Estado, en realidad "es formulado como siendo lo condicionado, lo determinante como lo determinado, lo productor como siendo el producto de su producto"[20]. Con lo anterior podemos afirmar que, aunque Hegel considere los dos planos de la relación particular-universal, sociedad civil-Estado, y busque su mediación, la carencia de una mediación real que parta de la propia vida y de las determinaciones particulares, es decir, del efectivo carácter específico de la sociedad civil y de la familia, lo conduce a trascender la estructura de estas esferas, presupuestas, como esferas del concepto de Estado y a resolverlas, como bien interpreta Umberto Cerroni, no como "*extremos reales y distintos* que exigen mediación, ...(sino tratándolos)... como *opuestos susceptibles de composición* que se resuelven en la historia lógica de la idea. Por tanto, quedan sin mediar: su mediación se 'interpola' en su tratamiento como extremos ideales solamente y, por consiguiente, dialectizables en el interior de la idea"[21]. Asimismo, la asignación de la materia del Estado, "los in-

[19] *Ibid.*, pp. 15-16.
[20] *Ibid.*, p. 16.
[21] Umberto Cerroni. "La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho público", en varios autores, *Marx, el derecho y el Estado.* Barcelona, oikos-tau, 1979, pp. 20-21.

dividuos en cuanto multitud" intervenida "por las circunstancias, por el arbitrio y por la selección particular de su determinación", en tanto relación real anunciada como hecho, son dejados, escribe Marx, "tal como son, pero adquieren al mismo tiempo el significado de una determinación de la idea, de un resultado, de un producto de la idea"[22]. Así los individuos en cuanto multitud que componen la existencia del Estado "es expresada aquí como un hecho de la idea, como una 'repartición' que opera con su propia materia... no como la idea de la multitud, sino como hecho de una idea subjetiva, diferente del mismo hecho"[23]; y la asignación a lo individual, intervenida "por las circunstancias, por el arbitrio y por la selección particular de su determinación", en fin, lo que debería constituir una "mediación real, es anunciada por la especulación como una manifestación, como un fenómeno. Estas circunstancias, ese arbitrio, esa selección de su determinación, esa mediación real no son más que el fenómeno de una mediación que la idea real ejecuta sobre sí misma y que se desenvuelve detrás del telón. La realidad no es expresada como es ella misma, sino como una realidad distinta"[24].

El resultado al que desemboca todo este misticismo lógico, como lo caracteriza Marx, no es sólo que "lo real llega a ser fenoménico... (sino también, contrariante, que)... la idea no tiene otro contenido que ese fenómeno"[25]; "el espirismo vulgar tiene como ley no su propio espíritu, sino un espíritu extraño; por el contrario, la idea real tiene

[22] Marx, *op. cit., Crítica...*, p. 15.
[23] *Ibid.*, p. 16.
[24] *Ibid.*, p. 14.
[25] *Ibid.*, p. 16.

como existencia no una realidad desarrollada en ella misma, sino el empirismo vulgar"[26].

¿Qué consecuencias metodológicas se desprenden de este proceso hegeliano en relación a la génesis del conocimiento? Necesariamente la explicación prescindirá de lo que lo sensible tiene de particular, esto es, negará su naturaleza específica, buscando tan solo su concepto que se presupone implícito, para luego hacerlo "pasar – como señala Lucio Coletti – de 'implícito' a 'explícito' el concepto ya presupuesto, es decir, potenciado a sustancia de lo real; de ahí el carácter dogmático de esta filosofía que considera como algo ya dispuesto, como algo formado *a priori* e independiente de toda experiencia, precisamente aquella unidad de pensamiento y ser, de racional y real que es lo que habría que demostrar"[27].

A partir de esta crítica al método de Hegel, Marx infiere sustancialmente la necesidad de establecer, en primer término, una "lógica específica del objeto específico", entendida como una "lógica que construya (generalice) precisamente desmembrando (analizando), que considere la especificidad positiva del objeto como objeto no tratado por el pensamiento, como objeto material real y no como objetividad ideal"[28]. En este sentido, este método será ya dialéctico materialista en tanto propone la mediación en función de la especificidad positiva de lo particular, esto es, como objetividad real y no ideal; por lo que la construcción de una abstracción, para ser científica, requerirá el desarrollo del pensamiento según la especificidad real del objeto.

[26] *Ibid.*, p. 14.
[27] Lucio Coletti. *El marxismo y Hegel.* México. Grijalbo, 1977, pp. 44.
[28] Cerroni, *op. cit.*, *La crítica de Marx...*, p. 22.

Esta hipótesis, aplicada a la investigación social, implica orientar la indagación hacia una determinada estructura material de la sociedad a la que hay que investigar y conocer en su concreta realidad, fijada por un determinado tipo de relaciones sociales materiales, (que Marx todavía no inicia su desarrollo, sino poco después en *La Ideología Alemana),* y no a partir de la idea *a priori* de la sociedad, en donde el concepto de sociedad se diluye en la *idea* de la sociedad.

En el plano de la relación sociedad civil-Estado político, Marx establecerá la necesidad de investigar sus contradicciones reales e históricas "examinando la naturaleza específica de esa esfera de la sociedad civil que Hegel había reducido a momento de la idea"[29]; esto ya hace referencia a una conclusión materialista "que se mueve en el plano de lo particular, o sensible, o material, del que obtendrá el impulso hacia el análisis económico de la sociedad moderna"[30]. Asimismo, Marx reconocerá "el mérito de Hegel por haberse percatado de la separación entre Estado y Sociedad civil dentro del mundo moderno, pero lo hace responsable de no haber visto los fundamentos históricos modernos de tal separación y de haberla considerado como etapa del camino que sigue el espíritu a través de su historia temporal hacia el éxtasis del espíritu absoluto"[31]; esto es, le criticará el no haber reconocido a plenitud el fundamento material, histórico-social de tal separación.

[29] *Ibid.*, p. 45.
[30] *Ibid.*, p. 22.
[31] Umberto Cerroni. *Introducción a la ciencia de la sociedad.* Barcelona, Editorial Crítica, 1977, pp. 221-222.

Con esta constatación, como bien escribe Cerroni, Marx podrá establecer, a partir de *La Cuestión Judía*, "que el dualismo de Estado y sociedad civil es un producto histórico, una articulación efectiva de un tipo de relaciones sociales materiales"[32] y, consecuentemente, la condicionalidad histórica del Estado político representativo moderno y del derecho formal igual, en tanto función asociada a una forma histórica particular de sociedad, de la sociedad burguesa. Así pues, para Marx, la separación de sociedad civil (relaciones socioeconómicas) y Estado político (relaciones jurídico-políticas) propia del tiempo histórico moderno, será entendida como consecuencia necesaria de las condiciones reales, esto es, histórico-materialistas de la sociedad civil burguesa; de una sociedad civil individualista, privatizada y disgregada que asume necesaria y funcionalmente una forma de Estado y derecho apropiada a su constitución y reproducción, y que la posible resolución de sus contradicciones no es el Estado orgánico formal de Hegel, sino la construcción de una auténtica unidad basada en la resolución de las contradicciones reales, mediante la emancipación humana, capaz de establecer una sociedad orgánica. Esto implica "una transformación tal que al devolver a la sociedad el nexo comunitario que la división del trabajo y la disociación privada han hecho emigrar hacia el mundo abstracto del Estado político, anule a la una como sociedad puramente civil (o sociedad de las personas privadas) y a la otra como sociedad puramente política (o comunidad ilusoria en tanto que enajenada de los nexos sociales reales), reconstruyendo así una sociedad homogénea"[33]: "la verdadera democracia" (Marx).

[32] *Loc. cit.*
[33] *Loc. cit.*

Así pues, ya desde la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Marx descubrirá que la clave de la explicación del Estado y del derecho se encuentra en el análisis de la estructura material de la sociedad civil; contrariamente a Hegel que "no quiere que lo 'general en y para sí', el Estado político, sea determinado por la sociedad civil, sino que, por el contrario, la determine"[34]. Ya en *La Cuestión Judía*, Marx afirmará expresamente: "no es el Estado el que condiciona y regula la sociedad civil, sino ésta la que condiciona y regula el Estado"[35]. Este descubrimiento es el que lleva a Marx en sus obras posteriores, primero, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y de manera mas detallada a partir de *La Ideología Alemana*, como afirma Sánchez Vázquez, el análisis de la entraña misma del proceso de la producción material y de las relaciones sociales que los hombres contraen en la sociedad capitalista [36].

Un segundo aspecto de importancia relativo a la crítica al método de Hegel, íntimamente vinculado al anterior, es que la originalidad de la intuición de Marx, como señala Galvano Della Volpe, no se encuentra sólo en demostrar la vacío de todo apriorismo, sino "en el haber descubierto, como resultado efectivo de toda abstracción apriorista, genérica o hipostática, no ya lo 'vacio' de tales abstracciones... sino su carga (viciosa) de contenidos empíricos no mediados o no asimilados, en cuanto son trascendidos por aquellas abstrac-

[34] Marx,*op. cit., Crítica...*, p. 113.

[35] Carlos Marx. *Los anales franco-alemanes, apud.* Federico Engels, *Contribución a la historia de la liga comunista y otros escritos*. México, Grijalbo, 1970, p. 101.

[36] Cf. Adolfo Sánchez Vázquez. *Economía y humanismo,* estudio previo a Carlos Marx, *Cuadernos de París* (notas de lectura de 1844). México, Era, 1980, pp. 13-97.

ciones genéricas (porque preconcebidas a priori). Una carga viciosa, y por lo tanto negativa desde el punto de vista cognositivo (gnoseológico), porque significa la presencia de circularidades o tautologías de hechos, y de hecho, sustanciales, no meramente formales o verbales"[37].

En cuanto a la manifestación de esta crítica, por ejemplo, frente a la forma en que Hegel trata las relaciones sociedad civil- Estado político buscando su mediación, Marx establecerá, como ya lo señalamos, que la mediación de ambas esferas es realizada en Hegel como una mediación aparente, ya que la sociedad civil queda transpuesta en la esfera universal del Estado gracias a su reducción de término real a término ideal. No obstante, observa Marx, que Hegel trata como una relación real a la sociedad civil en tanto término positivo y distinto frente al Estado, sin embargo, la relación "se reduce después a una relación ideal, determinada como articulación de un concepto lógico 'puro' del Estado, en el que la sociedad civil figura como finitud o determinación de la *idea* como un mero punto de paso de un proceso puramente lógico"[38]; "la falta de mediación *real* implica que 'la realidad empírica aparecerá, por tanto, tal cual es'. Como 'empíria vulgar'; no ha sido mediada en cuanto que ha sido asumida inmediatamente como determinación de la idea"[39]. El resultado es que al absorber a la sociedad civil en cuanto término real en término lógico del proceso, subsume también su estructura específica sin haberla mediado realmente, y que su realidad dejada

[37]Galvano Della Volpe. *Rousseau y Marx*. Barcelona, Martínez Roca, 1975, p. 128
[38]Cerroni, *op. cit., La Crítica de Marx...*, p.24
[39] *Loc. cit.*.

tal cual es, reaparezca subrepticiamente como articulación del organismo ético del Estado. Esto significa que la realidad particular de la sociedad civil resulta valorada y potenciada hasta convertirse en la idealidad del Estado, "aunque permaneciendo en su inmediatez, esto es, siendo todavía *empíria vulgar*, como la llama Marx. El 'desprecio' por lo particular – que caracteriza al apriorismo – se inserta aquí en una auténtica ley del talión, ya que al trascender lo particular tiene que volver a asumirlo luego en su propia crudeza, que ahora resulta valorada"[40]. Así, en la filosofía política de Hegel el Estado termina por conservar, reproducir y justificar en su grosera tosquedad a la sociedad civil, que ha resultado como su base y articulación natural[41]. En este sentido, la imagen conceptual hegeliana del Estado, escribe Giusseppe Bedeschi, "ha servido para restaurar, para ratificar y garantizar las diferencias y las divisiones reales, es decir, el craso materialismo de la sociedad civil" [42].

Con todo lo dicho hasta aquí, podemos afirmar, con Umberto Cerroni, que Marx establecerá un postulado metodológico fundamental: el apriorismo en tanto se abstrae de la determinación del objeto, esto es, en tanto que desconoce la especificidad positiva de lo particular, en realidad reproduce lo particular en su grosera in-

[40] *Ibid.*, p.22.

[41] Según Roger Garaudy, el "joven Marx denuncia la mistificación del Estado por Hegel, quien al erigir el Estado prusiano en sistema racional, encarnación y promoción de la lógica, justificaba la monarquía y sus instituciones. Al mismo tiempo, siendo el Estado el ordenador y creador de la sociedad en su conjunto, armonizaba su carácter 'racional', con las instituciones políticas reaccionarias, como la propiedad privada en su forma burguesa así como con los mayorazgos" (Roger Garaudy. *Introducción al estudio de Marx*. México, Ediciones Era, 1971, p. 27).

[42] Giusseppe Bedeschi. *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx*. Madrid, Alberto Corazón, 1975, p. 181.

mediatez, tal cual es en su rudeza. Las abstracciones indeterminadas, genéricas y viciadas propias del apriorismo, no sólo se revelan como tautologismo propiamente teórico, sino también y sobre todo "como apología acrítica de la realidad no mediada"[43]. Con esto tenemos que la crítica de Marx al apriorismo idealista significa una crítica a la reasunción acrítica de la realidad, es decir, a "la reaparición de la realidad 'trastocada' –sin mediación alguna– en el razonamiento apriorístico"[44]. El apriorismo tiene "su pendant en un positivismo acrítico, (como lo afirma el propio Marx) y que, por lo tanto, el formalismo hegeliano no es vacío sino lleno de un contenido, empírico vicioso, subrepticio, el cual tiene justamente esas características porque ha sido restaurado acríticamente y bajo mano"[45].

Generalizando la crítica al método hegeliano, según Cerroni, "Marx llega a la conclusión de que la filosofía especulativa, al hacer abstracción de las relaciones materiales empíricas y construir, en consecuencia, abstracciones indeterminadas (o forzadas, o arbitrarias, o genéricas), reproduce de manera acrítica los datos empíricos de los que trata de hacer abstracción. Se impone, por tanto, la inversión del procedimiento. Sólo mediante la construcción de abstracciones determinadas o históricas, podrá evitarse las dos graves consecuencias que se derivan del método tradicional: la tautología o infecundidad cognoscitiva y la concepción teleológica de los procesos históricos. Sólo entonces será posible afrontar un estudio causal de

[43] Umberto Cerroni. *Marx y el derecho moderno*. México, Grijalbo, 1975, p. 14.
[44] Cerroni, *op. cit.* La crítica de Marx...,p. 19.
[45] Coletti, *op. cit.*, p. 181.

las determinaciones históricas"[46]. Con esto Marx documentará la eficiencia científica de un método que sea capaz de mostrar "el carácter exquisitamente histórico tanto de las abstracciones conceptuales, como de las relaciones sociales reales específicas sobre las que aquella son modeladas, medidas y experimentadas"[47]. "El conocimiento racional del mundo resulta entonces posible sólo si se postula la positividad de lo real, y la racionalización de lo particular se hace posible a través de su mediación con la verificación experimental e historica de las categorías"[48].

Con la crítica realizada por Marx a la no mediación, o falsa mediación, que lleva a cabo la filosofía de Hegel, Marx establece las bases metodológicas relacionadas a la construcción del conocimiento científico de lo social. A partir de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, afirma Cerroni, se abre "al reconocimiento de los estudiosos dos elementos metodológicos de primer orden: la crítica al apriorismo en cuanto crítica a la reproducción subrepticia y no mediada de la realidad empírica y la formulación de la tesis de una mediación

[46] Umberto Cerroni. *El pensamiento de Marx*. Antología a cargo de Umberto Cerroni con la colaboración de Oreste Massari y Ana María Nassisi. Barcelona, Serbal, 1980, pp. 55-56. Enrique M. de la Garza Toledo llega a una conclusión similar: "En este momento Marx impone dos condiciones a sus abstracciones: 1) Estar históricamente determinadas y, 2)corresponder a las relaciones reales. La condición de historicidad en la abstracción marxista pone coto al pensamiento y a la generalización; en esta forma Marx opone también su método de construcción de abstracciones al método absoluto de Hegel, que hace abstracción a toda particularidad y realiza con ello la famosa inversión entre mundo y abstracción; ya no es la realidad la que determina a la abstracción, si no la abstracción la que determina la realidad" (*Idem. El método del concreto-abstracto-concreto.* México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1983, p. 39).

[47] Umberto Cerroni. *Teoría política y socialismo* 2a. edición México, Era, 1980. p. 35.

[48] Cerroni, *op. cit. Marx y el...*, p. 203.

científica de lo particular y lo sensible para la fundación de una ciencia positiva de la sociedad: elementos éstos que, conjuntamente, integran el presupuesto esencial de la teoría materialista de Marx"[49]. Rescatando estos elementos metodológicos es también posible arribar al conocimiento científico del derecho, ya que, por una parte, se evita la esterilidad científica de toda concepción pura o *apriori* y, por la otra, porque permite mediar el elemento ideal-normativo, resaltado unilateralmente por el positivismo jurídico, y el elemento fáctico o sensible propuesto por el realismo jurídico sociológico, de tal forma que la norma no resulte abstraída de las relaciones sociales, ni su positividad fáctica sea confundida con la naturalidad de la fuerza. Rescatar estas bases metodológicas permite entender uno de los postulados marxianos fundamentales sobre el derecho: "por un lado que el derecho es ordenamiento ideal de la sociedad mediante normas, y por otro, que éste no se reduce al Kelseniano 'ordenamiento de las conductas', sino más bien a una *positiva*, históricamente determinada relación social-natural, inagotable en la norma y antes bien constitutiva de la misma como propia articulación y cumplimiento ideal que es. Por el hecho de ordenar esta relación positiva, la norma es su forma ordenadora, pero por cuanto es una forma funcional de aquella relación no ideal sino materialmente determinada, es entonces *la forma de un contenido histórico.* En el análisis científico, la norma se presenta inseparable de aquel contenido como institución histórica que es: como derecho que es modo de ser real o parte específica de un modo de ser material e histórico o determinada relación social de producción"[50]. El derecho, es pues, en su dimen-

[49] *Ibid.*, p. 112.
[50] *Ibid.*, p. 183.

sión normativa,la forma de una relación social, y su comprensión se resuelve indagando su vinculación real con los elementos activos, condicionantes y actuantes, es decir, con su contenido social e histórico. Siguiendo este criterio metodológico, Marx esbozará en *La Cuestión Judía* la relación interna y orgánica existente entre la forma jurídica plenamente desarrollada, es decir, el derecho igual moderno, como sistema de normas generales, abstractas e impersonales, y la estructura individualista y disociada de la sociedad burguesa. El vínculo interno entre relaciones jurídicas privadas (relaciones voluntarias entre sujetos jurídicos) e intercambios mercantiles (contenido económico de los contratos) será expuesto por Marx en *El Capital.*

2. El formalismo del Estado no democrático.

Al tiempo que Marx lleva a cabo una crítica al método de la filosofía del derecho de Hegel, de manera indirecta también realiza una crítica al objeto de esa filosofía: al Estado y a las instituciones político-jurídicas existentes en su seno; por eso la aportación de Marx no es solo metodológica, sino también política.

Marx hace hincapié en que la filosofía del derecho de Hegel es coherente al formalismo del Estado realmente existente y que las contradicciones conciliadas por Hegel mediante compromisos, oposiciones legalizadas y desplazamientos, son las mismas que en la práctica opera día a día el Estado moderno. Por eso la lucha de Marx contra el misticismo del "filósofo del Estado" significa, a la vez, una crítica a la forma en que el Estado resuelve sus contradicciones. La

crítica a la mediación hegeliana se convierte en crítica a la mediación (falsa mediación) entre intereses privados e intereses generales que el Estado promete en sus instituciones (constitución, poder legislativo, representación, etc.).

Partiendo de los propios puntos de vista de Hegel, que explicaba coherentemente y hacía suyo el formalismo del Estado moderno, conciliando en el seno de éste las contradicciones inherentes a su separación de la sociedad civil, Marx lleva a cabo en dirección opuesta una crítica a la universalidad formal o falsa universalidad que el Estado implementa y promete en la ley, reivindicando una real y veraz universalidad del género humano. El proyecto de una "sociedad política real" o "verdadera democracia", será ya desde aquí delineada en un lenguaje enteramente filosófico. Frente a Hegel que resolvía las contradicciones de la sociedad civil en la esfera universal del Estado, Marx insiste en el carácter formal o falsa mediación que implementa el Estado en la solución a las contradicciones.

Según Marx, el Estado político moderno existe como un dominio aparte del pueblo real debido a su propia naturaleza formal. La carencia de una unidad orgánica, sustancial, entre sociedad civil y Estado político, entre el pueblo y su constitución, imposibilita una real y veraz solución al conflicto entre intereses privados e intereses generales en el seno de la universalidad que el Estado promete en sus instituciones jurídicas y políticas. "El Estado constitucional –escribe Marx– es el Estado en el cual el interés del Estado existe como interés real del pueblo *más que formalmente*"[51]. En el marco de la

[51] Marx, *op. cit., Crítica...*, p. 82.

densidad formal del Estado, la constitución deviene en la esfera ideal de la vida popular, "el cielo de su universalidad frente a la *existencia* terrestre de su realidad... situado en el mas allá"[52]; el poder legislativo se erige en "la *existencia ilusoria* de los asuntos del Estado como asuntos del pueblo"[53], y la representación política en "la expresión franca, pura y lógica del Estado moderno (...), que pone a la vida política en la *vida aérea,* en la región etérea de la sociedad civil"[54].

En el seno del conflicto entre intereses particulares e intereses generales, el poder legislativo no hace más que reflejar la contradicción esencial del Estado político moderno. El poder legislativo afirma Marx, constituye "la *ilusión* de que la *preocupación general* es preocupación general asunto público, o la ilusión de que la preocupación del pueblo es asunto general"[55]. Su carácter universal es "la mentira sancionada, legal, de los Estados constitucionales (....) Esta mentira se hará patente en el contenido"[56], es decir, en los intereses de clase legisferados, protegidos y salvaguardados. En otras palabras: en el Estado político el poder legislativo supone los intereses generales, la esfera de lo universal, pero tiene como materia los intereses particulares; debe tener lo universal como contenido, pero no lo tiene más que formalmente, es parcial. Por eso, según Marx, sólo formalmente el poder legislativo representa los intereses generales del pueblo, pues, de hecho, representa los intereses particulares.

[52] *Ibid.,* p. 43.
[53] *Ibid.,* p. 79.
[54] *Ibid.,* p. 100.
[55] *Ibid.,* p. 79.
[56] *Ibid.,* pp. 82-83.

Y justamente por ser el poder legislativo el representante del todo o pueblo, este órgano se convierte en el asiento más adecuado de la ilusión general del Estado: que "el Estado es el interés del pueblo o que el pueblo es el interés del Estado"[57]. Por eso Marx insiste en que el poder legislativo es "la fuerza metafísica del Estado"[58].

A partir de aquí, Marx delinea el proyecto reconstructivo de una sociedad orgánica, la "verdadera democracia", capaz de solucionar el conflicto entre intereses particulares e intereses generales; en donde la universalidad formal ceda el paso a la universalidad real del genero humano. En ella, el pueblo se decidirá por una constitución que sea "no sólo en sí según su esencia, sino también según su existencia como su propia obra"[59]; la constitución aparecerá entonces como un momento de existencia del pueblo, como su verdadera autodeterminación consciente. Sólo aquí el pueblo no existirá a causa de la constitución, sino que la constitución existirá a causa del pueblo. La "constitución, la ley, el mismo Estado sólo serán una autodeterminación del pueblo, un contenido determinado del pueblo, en cuanto este contenido es constitución política"[60]. "Los franceses modernos han interpretado esto diciendo que en la verdadera democracia desaparece el Estado político"[61].

[57] Loc. cit.
[58] *Ibid.*, p. 83.
[59] *Ibid.*, p. 40.
[60] *Ibid.*, p. 42.
[61] *Loc. cit.*, Cf. Biagio de Giovanni. "Marx y el Estado", en Marramao "y otros". *Teoría marxista de la política.* México, Siglo XXI, 1981, p. 68.

2.1. El conflicto de la constitución y el poder legislativo en el proceso de revisión constitucional

El desarrollo de este parágrafo tiene como propósito exponer el punto de vista de Marx referente a la problemática de los cambios constitucionales, que dentro del marco de la escisión sociedad civil-Estado político puede manifestarse como conflicto entre la constitución y el poder legislativo.

Para Marx, la colisión de la constitución y el poder legislativo en el problema de revisión constitucional constituye un conflicto derivado del formalismo propio del Estado político no democrático. La carencia de una unidad orgánica, sustancial, entre el pueblo y la esfera política conduce a dicha colisión.

Según Marx, la colisión sólo puede plantearse en alguno de los siguientes supuestos: "1) Si el Estado político existe como simple formalismo del Estado real, si el Estado político es un dominio aparte, si el Estado político existe como constitución; 2) si el poder legislativo tiene un origen distinto al del poder gubernativo"[62]. Estos supuestos, Mario Rossi los interpreta así: "La cuestión misma de las relaciones entre la constitución y el poder legislativo, dice Marx en coherencia con el riguroso principio democrático, sólo puede plantearse allí donde Estado y sociedad civil, constitución política y vida del pueblo están separados, es decir, en el Estado no democrático en el que, precisamente, la constitución política se plantea en una esfera 'tras-

[62] Marx, op. cit., *Crítica...* p. 73.

cendente'; y si, como ocurre en Hegel, el poder legislativo y el gubernativo o ejecutivo, poseen un 'origen diferente' es decir, no tienen ambos al pueblo como 'principio'"[63].

El primer supuesto coincide con la concepción que Marx sostiene sobre el Estado que vivió en su tiempo. Como lo hemos visto, según él, el Estado político asume el significado de lo abstracto como forma que vale para el resto del Estado, es decir, para la sociedad civil o no política; en donde su "constitución ha venido a ser una realidad *particular* al lado de la vida popular real"[64], "el cielo de su universalidad... situado en el más allá"[65].

En el caso del segundo supuesto, sólo cuando tienen un origen distinto el poder legislativo y el poder gubernativo (ejecutivo), se da la colisión entre constitución y poder legislativo. Si el poder legislativo tiene su origen en el pueblo, pero el poder gubernativo no proviene del pueblo sino del carácter hereditario (monarca) y de la designación directa del monarca, los cambios constitucionales no provendrán del pueblo o de su representante, el poder legislativo, sino del "representante de la voluntad particular, de la voluntad subjetiva, de la parte mágica de la voluntad"[66], es decir, del monarca y del poder gubernativo burocrático. Este último es caracterizado por Marx como "una sociedad *particular* cerrada en el Estado"[67], cuyo espíritu es el secreto,

[63] Mario Rossi. *La génesis del materialismo histórico. El joven Marx.* Vol. 2. Madrid, Alberto Corazón, 1971, p. 221.
[64] Marx, *op. cit., Crítica...*, p. 44.
[65] *Ibid.*, p. 43.
[66] *Ibid.*, p. 73.
[67] *Ibid.*, p. 33.

el misterio, la obediencia pasiva y la fe en la autoridad[68], por lo que necesariamente ve en el interés general, supuesto de los cambios constitucionales y verdadera finalidad del Estado, una finalidad contra el Estado[69].

¿Cómo se plantea el problema de la revisión constitucional en los textos de Hegel? y ¿cuál es el punto de vista de Marx?.

Hegel escribe: "Al poder legislativo conciernen las leyes como tales (en tanto necesitan una progresiva determinación) y los asuntos interiores más generales en su contenido. Este poder constituye, también, una parte de la constitución, la cual le es presupuesta, y, por lo tanto, se halla en sí y por sí fuera de la determinación directa de él, pero que alcanza su posterior desarrollo en el progreso continuo de las leyes y en el carácter progresivo de los negocios generales del gobierno"[70]. Y en la nota a este parágrafo, Hegel añade: "Este progreso es una *modificación poco aparente* y posee la *forma de la modificación* (...). La transformación de un estado de cosas –deduce Hegel– se hace pues, en apariencia, tranquila y sin ser notada. Después de mucho tiempo, una constitución llega a ser en consecuencia, completamente distinta de lo que era antes.[71].

En estos textos hegelianos se encuentra el problema apuntado más arriba: por una parte, el reconocimiento implícito de la potencial

[68] Cf. *Ibid.*, p. 61.
[69] Cf. *Loc. cit.*
[70] Guillermo Federico Hegel. *Filosofía del derecho.* México, Juan Pablos Editor, 1980, p. 250.
[71] Hegel, *op. cit.*, en Carlos Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* ed. cit., pp. 71-73

colisión entre la constitución y el poder legislativo, por la otra, la propuesta de una solución al conflicto. Es pertinente que subrayemos ambos aspectos perfectamente claros en los textos arriba transcritos, aunque el acento Hegel lo ponga en el segundo de ellos, es decir, en el momento de la conciliación y no en el de la colisión.

Consideremos el primer aspecto, el relativo al choque entre constitución y poder legislativo. Según los párrafos arriba transcritos, la colisión quedaría planteada así: por un lado, el poder legislativo es "una parte de la constitución", es decir, es un poder organizado por la constitución y en consecuencia ejercita las facultades recibidas de ella; por el otro, el poder legislativo es el poder de organizar lo general, a quien le competen "los asuntos interiores más generales en su contenido", llegando "después de mucho tiempo" y por su acción a hacer de la constitución una "completamente distinta de lo que era antes". Esta doble determinación, que la constitución determine al poder legislativo y que el poder legislativo necesariamente determine a la constitución en su posterior desarrollo, implica, dentro de los supuestos que Marx señala, su necesaria colisión. El poder legislativo es parte de la constitución, o, señala Hegel, —esta se encuentra "en sí y por sí fuera de la determinación directa de él", del poder legislativo, pero ..., pero la modifica. En este sentido, comentando Marx los textos de Hegel señala: "el poder legislativo es un poder constitucional. Está comprendido, pues, en la constitución. La constitución es *ley* para el poder legislativo. Ella *ha* dado leyes al poder legislativo y se las da constantemente. El poder legislativo solamente es poder legislativo dentro del marco de la constitución"[72]; pero a la

[72] Marx, *op. cit.*, p. 70.

vez el "*poder legislativo* es el poder de organizar lo general (....) Sobrepasa a la constitución (....) *Voilà la collision!*"[73]. Ya desde aquí vemos claramente lo que está en el centro de atención de Marx: poner en claro que detrás de lo que Hegel pueda plantear como solución al conflicto, conciliando lógica y formalmente los opuestos, es evidente la existencia de una contradicción sustancial en el seno del Estado político, que se manifiesta necesariamente en una colisión entre la constitución y el poder legislativo.

Pasemos ahora al siguiente aspecto de la cuestión, el referente a la solución propuesta por Hegel, así como a la refutación de Marx. ¿Cómo resuelve Hegel esta antinomia?.

Comienza por decirnos: a) En relación al poder legislativo, la constitución "le es presupuesta, y, por lo tanto se halla en sí y por sí fuera de la determinación directa de él", b) "pero que alcanza (la constitución) su posterior desarrollo en el progreso continuo de las leyes y el carácter progresivo de los negocios generales del gobierno'. En la nota a este parágrafo, (298) como ya lo señalamos, Hegel añade: "Este progreso es *una modificación poco aparente* y posee la *forma de la modificación*. La transformación de un estado de cosas se hace pues, en *apariencia,* tranquila y sin ser notada. Después de mucho tiempo, una constitución llega a ser, en consecuencia, completamente distinta de lo que era antes".

Al respecto Marx hace los siguientes comentarios:

En primer lugar, para nada Hegel se plantea el problema del origen de la constitución, ya que presupone una constitución exis-

[73] *Loc. cit.*

tente. Toda constitución que requiere un "posterior desarrollo" exige, en todas partes, que se le elabore. La "constitución no se hizo sola (...). Es preciso que exista o halla existido un poder legislativo *antes* de la constitución y fuera de la constitución"[74]. En segundo lugar, es evidente que de conformidad al texto de Hegel "la constitución se encuentra directamente fuera del dominio del poder legislativo, pero indirectamente el poder legislativo modifica la constitución. Lo que no puede ni debe hacer por vía directa, lo hace por un camino indirecto, (...). Pero mediante este procedimiento Hegel no ha resuelto la antinomia: la ha transformado en otra antinomia; ha puesto la *acción* del poder legislativo, su acción *constitucional,* en contradicción con su determinación constitucional. Subsiste la oposición entre la constitución y el poder legislativo"[75]. Según Marx, la solución propuesta por Hegel es aparente pues resuelve el problema tan sólo formalmente. Con desplazar la antinomia del poder legislativo a la acción constitucional del poder legislativo la contradicción no desaparece. Marx añade: "En toda la reciente historia de Francia se ha garabateado no poco sobre esto"[76]. "Se ha tratado de resolver esta colisión por medio de la diferencia entre *assemblée constituante* y *assemblée constituée*"[77].

También señalábamos que para Hegel la constitución "alcanza su posterior desarrollo en el progreso continuo de las leyes y en el carácter progresivo de los negocios generales del gobierno". Al es-

[74] *Loc. cit.*
[75] *Ibid.*, pp. 71.
[76] *Ibid.*, pp. 70-71.
[77] *Ibid.*, pp. 74-75

tablecer Hegel este nexo entre la constitución, el progreso y los cambios constitucionales llevados a cabo por el poder legislativo, Marx señala lo siguiente:

a) Para que la constitución experimente un progreso a través de los cambios y no sea finalmente destrozada por la violencia, "para que el hombre realice conscientemente aquello que la naturaleza de la cosa le obliga a hacer sin ello inconsciente, es necesario que el movimiento de la constitución, que el *progreso* llegue a ser el *principio de la constitución,* que el representante real de la constitución, el pueblo, llegue a ser, pues, el principio de la constitución. Entonces el mismo progreso es la constitución"[78]. Pero es evidente que en Hegel, como en el Estado constitucional, el pueblo no es el principio de la constitución sino más bien su "existencia legal".

b) La "categoría de la transición *progresiva* es falsa desde el punto de vista histórico y, además, no explica nada"[79]. "El poder legislativo hizo la Revolución Francesa; de una manera general, ha hecho en todos los lugares donde dominó en su particularidad, las grandes revoluciones orgánicas generales; no combatió a la constitución, sino a una constitución particular envejecida, puesto que el poder legislativo era el representante del pueblo, de la voluntad genérica. Por el contrario, el poder gubernativo hizo las pequeñas revoluciones, las revoluciones retrógadas, las reacciones; no hizo de la revolución una constitución contra otra antigua, sino contra la constitución, precisamente porque el poder gubernativo era el representante de la volun-

[78] *Ibid.*, p. 73..
[79] *Loc. cit.*

tad particular, de la voluntad subjetiva, de la parte mágica de la voluntad"[80]. Pero es evidente que Hegel olvida esta tesis registrada por la historia, presuponiendo que la constitución existente se hizo sola y que no puede transformarse por una revolución. Hubo historia, pero ya no la hay.

2.2 Forma y contenido en el proceso de la creación de la ley

Otro ejemplo de la crítica de Marx al formalismo en que opera el Estado no democrático, es el relativo a la problemática hegeliana referida a la *acción* del poder legislativo. Una vez expuesta esta problemática, la trasladaremos al proceso de creación de la ley llevada a cabo regularmente en el Estado mexicano. Si los comentarios de Marx no se reducen a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, sino que se transforman, como hemos visto, en una crítica al formalismo de las instituciones políticas del Estado moderno, podemos considerar que un ejercicio como el propuesto puede resultar esclarecedor respecto al propósito aquí planteado.

El tema se remite fundamentalmente a los parágrafos 300 y 301 de la *Filosofía del Derecho de Hegel,* así como a los comentarios hechos por Marx.

Refiriéndose al Estado prusiano con una constitución estamental representativa de clase, Hegel escribe:

300.- "En el poder legislativo tomado como totalidad actúan, sobre todo, los otros dos momentos: el elemento monárquico, en cuanto le

[80] *Loc. cit.*

concierne la decisión suprema; el poder *gubernativo* como momento consultivo, con el conocimiento concreto y la visión general de la totalidad en sus múltiples partes y en los principios reales que están consolidados en ella, así como el conocimiento de las necesidades del poder político en particular; y, finalmente, el elemento *constituyente.*
"301.- "En el elemento *constituyente* existe la determinación de que llega a la existencia la preocupación general, no sólo *en sí,* sino también *para sí,* es decir el momento de la libertad formal subjetiva, la conciencia pública como *generalidad empírica* de las opiniones y pensamientos de muchos"[81].

De manera general es posible afirmar que las principales implicaciones contenidas en estos parágrafos son las siguientes:

1) Toman parte activa en el poder legislativo los momentos monárquico y gubernativo por oposición al elemento constituyente. Este último elemento según se desprende de otros parágrafos es el elemento de las clases (estamentos), que implica una delegación de la sociedad civil ante el Estado; es el elemento que Hegel opone como "muchos".

2) Los momentos *dominantes* son el monárquico y el gubernativo.

3) La "preocupación general" existe ya *en sí* como tarea del gobierno y llega a la existencia *para sí* en el elemento constituyente, pues en éste existe la *determinación* de que así sea. Para que el espíritu del Estado se realice en su existencia real requiere, pues, del elemento constituyente.

[81] Hegel, *op. cit.*, pp. 251-252.

4) El elemento constituyente debe tratar por un momento, con conciencia, los asuntos generales como siendo objetos de la conciencia pública.

5) La "preocupación general" para llegar a la existencia no sólo "en sí" sino "para sí", *necesita* de la conciencia pública como "generalidad empírica de las opiniones y pensamientos de muchos".

Una vez aclarados los parágrafos de la Filosofía del Derecho de Hegel, ¿qué es lo que en el fondo encontramos?. Tomando en cuenta lo que ya se ha dicho sobre la crítica de Marx al uso especulativo del método de Hegel, es posible afirmar que lo importante para él es realizar el espíritu del Estado en sus existencias, lo que Marx llama el paso místico del espíritu del Estado y que aquí significa que la "conciencia pública" se convierta en algo empírico, pero dando la apariencia de que la conciencia pública es realización de lo empírico, de la "generalidad empírica de las opiniones y pensamientos de muchos"; es decir, realización de la sociedad civil como "muchos" a través de sus delegados en el poder legislativo. De esta manera tenemos: la preocupación general necesita para llegar a la existencia no sólo "en sí" sino "para sí", de "la conciencia pública como generalidad empírica de las opiniones y pensamientos de muchos"' "En el elemento constituyente existe la determinación" de que la "preocupación general" se subjetivice para llegar a existir como espíritu real empírico del Estado, como "conciencia pública"; "la subjetivación —señala Marx— de la 'preocupación general' autonomizada de esta manera, está representada aquí como un momento del proceso vital de la 'preocupación general'. En lugar de que los sujetos se objetiven

en la 'preocupación general', Hegel objetiva la 'preocupación general' en el 'sujeto'. Los sujetos no necesitan de la 'preocupación general' como siendo su verdadera preocupación, sino que la 'preocupación general' necesita sujetos para su existencia formal. Es una preocupación de la 'preocupación general' el que ella exista igualmente como sujeto"[82].

Considerando la diferencia entre el "ser en sí" y el "ser para sí" de la preocupación general, Marx señala: "La preocupación general existe ya 'en sí' como tarea del gobierno, etc., ella existe sin ser realmente preocupación general; y no es nada menos que esto, pues ella no es asunto de la 'sociedad civil' (...). Que ahora llegue a ser también realmente 'conciencia pública', 'generalidad empírica', esto es puramente formal, y no viene a ser realidad más que a título, por así decirlo, simbólico. La existencia 'formal' o la existencia 'empírica' de la preocupación 'general' está separada de su *existencia sustancial*. La verdad es que la 'preocupación general' *existente en sí* no es *realmente* general, y que la preocupación general *empírica* real no es más que *formal*. Hegel separa el *contenido* de la *forma*, el *ser en sí* del *ser para sí* y agrega exteriormente a este último, como a un momento *formal*. El contenido está terminado y existe en muchas formas que son formas de ese contenido; por el contrario, es evidente que la forma que ahora debe pasar por la forma real del contenido, no tiene como contenido al verdadero contenido.

"La *preocupación general* es completa sin que ella sea la preocupación real del pueblo. La preocupación real se ha formado sin

[82] Marx, *op. cit.* p. 78.

intervención del pueblo. El *elemento* constituyente es la *existencia ilusoria* de los asuntos del Estado como asuntos del pueblo, (...), o la *ilusión* de que la preocupación del pueblo es asunto *general.* (...). El *elemento constituyente* es la *ilusión política* de la *sociedad civil.* La libertad *subjetiva* aparece en Hegel como libertad formal (...), precisamente porque no ha representado la libertad objetiva como la realización (...). Porque ha dado como contenido presunto o real de la libertad a un representante místico, el sujeto real de la libertad adquiere un significado formal"[83].

Así las cosas, traslademos ahora esta problemática a un ámbito jurídico de importancia, a los actos de iniciativa, discusión y aprobación en la creación de la ley, tal y como se realiza en el Estado moderno. En nuestro sistema constitucional, por ejemplo, se reconocen las facultades de iniciativa, veto y promulgación o publicación de la ley al poder ejecutivo, y al poder legislativo la facultad de análisis, discusión y aprobación de la ley.

Lo señalado por Hegel en los parágrafos 300 y 301 nos parece que cuadra perfectamente con nuestra realidad constitucional por lo siguiente: Refiriéndonos al proceso de creación de la ley podemos advertir el siguiente paralelismo con Hegel: A) En relación al poder ejecutivo: a) el momento dominante en el proceso legislativo es el poder ejecutivo; b) a él corresponde la decisión suprema; c) se reconoce que mediante el auxilio de sus colaboradores, la administración pública, pasee "el conocimiento concreto y la visión general de la totalidad en sus múltiples partes y en los principios reales que

[83] *Ibid.*, p. 79.

están consolidados en ella, así como, el conocimiento de las necesidades del poder político en particular", d) que la preocupación general, formulada en la ley, existe en sí misma como tarea del ejecutivo. Es él, el que con auxilio de sus colaboradores, elabora la gran mayoría de las iniciativas definiendo el contenido de las futuras leyes. B) En relación al poder legislativo: a) que en él se vea representado políticamente el pueblo ante el Estado; b) que el pueblo ("los muchos") a través del poder legislativo pueda tratar con conciencia los asuntos generales como siendo sus propios asuntos, y c) que en el poder legislativo exista la determinación de que la preocupación general, formulada en la ley, llegue a la existencia como conciencia pública que es "generalidad empírica de las opiniones y pensamientos de muchos".

Aquí presentamos la realidad del Estado tal como la describe Hegel, salvo en lo referente a los estamentos que tratamos como pueblo en general y al Monarca que presentamos como ejecutivo. En este sentido, aquí los miembros del poder legislativo no son delegados de una clase sino representantes de la nación.

Pero veamos aún otras semejanzas.

a) Para Hegel la "preocupación general" existe en sí como tarea del gobierno, de igual forma en el Estado mexicano la decisión política contenida e implementada en la ley es tarea del poder ejecutivo; b) la suprema decisión del ejecutivo, para llegar a ser ley, requiere de la participación del órgano legislativo ya que en él se supone representada la voluntad popular, de igual manera que en Hegel la "preocupación general" existente "en sí" requiere del poder legislativo

(elemento constituyente) para llegar a la existencia 'para sí' como conciencia pública que es "generalidad empírica de las opiniones y pensamientos de muchos, y f) así como en el Estado mexicano el poder legislativo requiere participar en la creación de la ley, para Hegel en el poder legislativo "existe la determinación de que llegue a la existencia la preocupación general, no sólo en sí, sino también para sí".

En todo este proceso lo importante es, al igual que en Hegel, que el espíritu del Estado se realice en sus existencias, pero dando a las existencias empíricas un contenido distinto al suyo propio, es decir, tomando el contenido predeterminado como el contenido verdadero de lo real-empírico. Se desarrolla, pues, un contenido sin que sea el verdadero contenido más que formalmente. Veamos porque es así: Si el contenido de la ley ya está definido en sus aspectos fundamentales por el poder ejecutivo, pues en éste se reconoce las cualidades necesarias para hacer suya la tarea de la ley, lo único que se necesita es que en el poder legislativo la ley se subjetivice para llegar a existir como conciencia pública del "pueblo". La subjetivación de la ley está representada como un momento del proceso vital de la tarea del ejecutivo. En lugar de que el poder legislativo, verdadero sujeto, se objetive en la ley, el poder ejecutivo subjetiva la ley en el poder legislativo. En otras palabras, en lugar de que la voluntad de los representantes populares se objetive en la ley, que ésta sea su producto, la ley es subjetivada en el poder legislativo por el poder ejecutivo. Con lo anterior tenemos que el poder legislativo no necesita de la ley como siendo su verdadera preocupación (la preocupación real del pueblo), sino que la ley necesita sujetos para su existencia formal. Es una preocupación del ejecutivo que la ley exista como "conciencia

pública", como "generalidad empírica de las opiniones y pensamientos de muchos".

La conclusión de todo esto es que la ley existe ya en sí como proyecto del ejecutivo, es decir, es una existencia *esencial* que existe sin ser realmente preocupación general del poder legislativo; y no es nada más que esto pues ella no es un asunto del pueblo, que después llege a ser ley aprobada por el poder legislativo esto es puramente formal, y no viene a ser realidad más que a título, por así decirlo, simbólico. La *existencia formal* de la ley está separada de su *existencia sustancial.* La verdad es que la ley como preocupación general no es realmente preocupación general, más que formalmente. En el proceso de creación de la ley el poder ejecutivo separa el contenido de la forma. Como hemos visto, a la ley que existe sustancialmente como tarea del poder ejecutivo se agrega exteriormente la tarea del poder legislativo como su momento formal. El contenido de las diversas leyes resulta terminado y existente en muy diversas formas que son formas de un contenido predeterminado, y la forma que debe pasar por la forma real del contenido no tiene como contenido al *verdadero* contenido. La ley se ha formado sin intervención real del poder legislativo y mucho menos aún es la ley del interés real del pueblo.

Si todo es así, si en el proceso legislativo la ley es sólo formalmente el interés real del pueblo, es posible afirmar, con Marx, que el poder legislativo es tan sólo la existencia ilusoria de los asuntos del Estado como asuntos del pueblo, o la ilusión de que los intereses generales del pueblo sean ley. El poder legislativo aparece, pues, como la ilusión del pueblo; y es lógico que el asiento más adecuado de esta ilusión

sea el poder legislativo, es decir, como afirma Marx, el foro metafísico del Estado, el lugar donde el interés real del pueblo existe tan solo formalmente, o lugar en donde las leyes creadas esencialmente por el poder ejecutivo adquieren formalmente su existencia como voluntad general del pueblo.

Como es posible apreciar, este mecanismo, que opera regularmente en el Estado mexicano, es ni más ni menos que el mecanismo que Hegel plantea en su filosofía del derecho. Si analizáramos de cerca algunos otros mecanismo político-jurídicos del Estado mexicano, nos sorprendería encontrar grandes semejanzas con Hegel; no por capricho fue llamado oficialmente en Alemania el "filósofo del Estado". Fue Hegel el que describió el ser del Estado moderno tal cual es, como abstracción o formalismo del Estado. La separación de la vida política (esfera del Estado) de la vida civil (esfera de la sociedad civil) exige, en los tiempos modernos, una unidad formal; así la trata Hegel tal y como el proceso histórico moderno lo exige. Cuando Marx señala que la visión de Hegel es abstracta porque el Estado político que describe es abstracto, no hace más que reconocer la perfecta explicación hegeliana del formalismo político y jurídico propio del Estado moderno. "Esta concepción es abstracta – escribe Marx – , es cierto, pero es la 'abstracción' del Estado político tal como Hegel mismo la desarrolla. Igualmente es atomística, pero es la atomística de la sociedad misma. La 'concepción' no puede ser concreta cuando el objeto de la concepción es abstracto"[84].

Así pues, no es la síntesis mental de Hegel la que da contenido específico al formalismo del Estado moderno, sino un tiempo histó-

[84] *Ibid.*, p. 99.

rico determinado el que refuerza su estructura formal y abstracta como realidad particular. El formalismo consigue constituir y organizar su dominio en los tiempos modernos, donde la abstracción del Estado es una realidad particular.

CAPITULO IV

DERECHOS HUMANOS Y EMANCIPACION
LA CUESTION JUDIA Y LA SAGRADA FAMILIA

> En Francia, la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal. En Alemania, la emancipación universal es la *conditio sine qua non* de toda emancipación parcial. En Francia, es la realidad de la liberación gradual, en Alemania su imposibilidad, la que tiene que engendrar la libertad total".
>
> Carlos Marx.

1. Nociones introductorias

Por muchos años, simpatizantes y críticos del marxismo han interpretado de manera exclusivamente negativa el pensamiento de Marx sobre los derechos humanos, concibiendo las libertades jurídicas y los derechos formales que implican como simples principios ideológicos de dominación de la clase burguesa y, justamente por eso, insustanciales para la emancipación humana real.

Frente a esta interpretación generalizada nos proponemos demostrar que en el entramado de la crítica de Marx sobre la condicionalidad histórica, alcance y límites de los derechos del hombre modernos, proclamados por la revolución francesa, es posible advertir la temática de la recuperación de estos derechos y su valor positivo para lograr una real y veraz emancipación humana. Bajo la línea de esta hipótesis, la exposición, análisis y valoración crítica de las obras juveniles de Marx, de manera especial La *Cuestión Judía*, será del todo aleccionador.

Planteado el problema en estos términos, el propósito de este apartado es definir en el pensamiento del joven Marx el significado de los derechos del hombre proclamados por la revolución francesa, dentro del contexto de la emancipación política, y sus posibles límites en relación con la emancipación humana.

2. El contexto

Con objeto de valorar en sus justos términos el pensamiento de Marx sobre los derechos humanos, es necesario ubicar sus ideas en el contexto socio-cultural e ideológico en que se dan.

En primer lugar, el estudio realizado por Marx se limita a las formulaciones que en Francia y en algunos Estado de la Unión Americana se habían hecho a finales del siglo XVIII, esto es, en palabras de Marx, al significado de los derechos humanos "en la forma que les confirieron sus descubridores, los norteamericanos y los

franceses"[1]. En este sentido, debe tomarse en cuenta que se trata del significado y alcance de las declaraciones de derechos del hombre y del ciudadano en el contexto del naciente Estado liberal.

En segundo lugar, el tema es abordado de manera principal en *La Cuestión Judía*[2], teniendo como objeto central su polémica contra Bruno Bauer respecto a los derechos que implicaba la emancipación política de los judíos. En este sentido, no se trata de un estudio específico y sistemático sobre la declaración francesa de derechos del hombre y del ciudadano, sino que, en todo caso, el tema es abordado con objeto de refutar la explicación que Bauer daba sobre la capacidad de los judíos y cristianos para ser libres en Alemania.

3. Parámetros teóricos.

El criterio metodológico sostenido por Marx para comprender el significado y el alcance de los derechos humanos, es el de profundizar en las condiciones sociohistóricas de existencia y acción del hombre, para luego explicar sus derechos y posibles limitaciones. Este criterio metodológico ya había sido delineado de manera muy general desde su polémica con Hegel, de manera especial en su crítica a la filosofía del derecho, en donde Marx sostenía que el derecho y el Estado se explicaban a partir de su base social, es decir, a partir de su relación real con los elementos sociales activos, condicionantes y actuantes.

[1] Carlos Marx."La cuestión Judía", en Karl Marx-Alnorld Rouge, *Los anales franco-alemanes*. 2a. ed. Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1973, p. 241.

[2] Breve texto polémico, redactado en 1843 y publicado en *Los anales franco-alemanes* de febrero de 1844.

En *La Cuestión Judía* este concepto directriz es sostenido y verificado a propósito de los derechos del hombre y el ciudadano, tratando de comprenderlos a partir del tipo de articulaciones entabladas por el individuo en el contexto de la sociedad civil y sus relaciones con la esfera de la sociedad política. La explicación de los derechos humanos, en este contexto, y su proyección en función de la emancipación política y humana constituye la trama principal de la argumentación de Marx.

Por otra parte, la idea central que impregna, como telón de fondo, la argumentación de Marx sobre los derechos humanos, es el claro reconocimiento del carácter moderno, por oposición al privilegio feudal, de las formas jurídicas y políticas postuladas por la revolución francesa de 1789, plasmadas en las constituciones de 1791, 1793 y 1795. A partir de aquí, según Marx, el privilegio es sustituido por el derecho y el viejo Estado de los privilegios por el moderno Estado representativo[3].

La revolución francesa había anunciado el nacimiento de una nueva sociedad, liberada de los vínculos de vasallaje, servidumbre y corporativos, postulando una esfera separada, propiamente política. La feudal identidad de sociedad civil y sociedad política a través de un régimen trabado de privilegios, que implicaba la vinculación inmediata de la posición civil y la posición política, de la clase social y la clase política, en donde las relaciones jurídico-políticas constituían

[3] Cf. Marx, Carlos -Federico Engels. *La sagrada familia*. 2a. ed. México, Grijalbo, 1967, pp. 182-183.

privilegios según el *status* social, patrimonial y el tipo de funciones materiales y espirituales realizadas, es sustituido por la equiparación política jurídica universal de todos los individuos prescindiendo de las diferencias sociales y económicas particulares.

Según Marx, la revolución política burguesa, de manera especial la revolución francesa, estableció formas jurídicas y políticas netamente separadas de su contenido social, al suprimir el carácter político de la sociedad civil, constituyendo las actividades políticas en la esfera "de la actividad universal del pueblo, en ideal independencia con respecto a los elementos *particulares* de la vida burguesa"[4]. Las condiciones socioeconómicas particulares de los individuos quedaron recluidas en el ámbito de la sociedad civil, y el Estado pasó a ser "de incumbencia general de todo individuo, y la función política su función universal"[5]. Pero esta emancipación política, según Marx, no acababa con la desigualdad práctica de los individuos, sino más bien constituía la condición de su existencia; sólo existía bajo esta premisa. Así, las constituciones francesas anularon las diferencias de nacimiento, de estado civil y económicas, declarándolas diferencias no políticas, pero al mismo tiempo, dejaron a los elementos de la vida civil, tales como las diferencias de propiedad, ocupación, cultura, etc., que actuaran a su modo e hicieran valer su *especial* naturaleza[6]. Se trataba, pues, de la emancipación política de la sociedad civil, de una sociedad individualista, atomizada y disgregada, que requería, como su necesaria forma de existencia, una esfera abstracta de conexiones

[4] Marx, *op. cit., La cuestión...,* p. 247.
[5] *Loc. cit.*
[6] Cf. *Ibid.,* p. 232.

universales, en donde la igualación formal de todos significara, al mismo tiempo, el reconocimiento de la desigualdad práctica de los individuos. El completo desarrollo de las formas jurídicas y políticas modernas era funcional a las esferas de la sociedad civil y, de manera especial, al desarrollo de su mónada constitutiva: el individuo libre, autónomo e independiente. Así pues, en la base de las declaraciones francesas de derechos del hombre y el ciudadano se encuentra, según Marx, la sociedad civil por excelencia, la sociedad burguesa y, en su seno, el hombre separado del hombre, el hombre egoísta.

Bajo este esquema teórico general, al estudiar los derechos humanos proclamados por la revolución francesa, Marx hace una distinción clara entre los derechos políticos del ciudadano y los derechos humanos o derechos del hombre en cuanto tal.

Es bien sabido que en el seno del naciente Estado liberal, los derechos propiamente políticos, por ejemplo, el derecho al sufragio, constituían derechos cuya imagen universal era sumamente abstracta e idealista para las grandes mayorías, aún en los países de cultura política como Francia e Inglaterra. Así las cosas, el derecho al sufragio descansaba, en gran medida, en el principio de la riqueza. Marx reconoció que el punto fundamental de la discusión política en Francia e Inglaterra todavía a mediados del siglo XIX, lo constituía la lucha por extender y hacer efectivo el carácter universal del sufragio activo y pasivo. En la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1843) así lo reconocía confiriéndole un claro valor positivo al derecho al sufragio universal. En la Introducción a esta obra, publicada en 1844, también lo advertía al hacer notar, refiriéndose a Francia. el papel fundamen-

tal que en su oportunidad asumirían los derechos y las libertades políticas en su gradual transición hacia la libertad social. Y en la introducción a *La lucha de clases en Francia* de 1848 a 1850, Engels afirmaba: "Ya el *Manifiesto comunista* había proclamado la lucha por el sufragio universal, por la democracia como una de las primeras y más importantes tareas del proletariado... Y cuando Bismarck se vio obligado a introducir el sufragio universal como único medio de interesar a las masas del pueblo por sus planes, nuestros obreros tomaron inmediatamente la cosa en serio y enviaron a Augusto Bebel al primer Richstag constituyente. Y, desde aquel día, han utilizado el derecho al sufragio de un modo tal, que les ha traído incontables beneficios y ha servido de modelo para los obreros de todos los países. Para decirlo con las palabras del programa marxista francés, han transformado el sufragio universal *'de medio de engaño que había sido hasta aquí, en instrumento de emancipación'*. La frase está tomada de la introducción escrita por Marx para el programa del Partido Obrero Francés, adoptado en 1880 en el Congreso de El Havre"[7]. En relación al derecho político del pueblo a la revolución, en algunos pasajes de su crítica a la filosofía del derecho de Hegel, Marx se había referido y justificado el derecho a la revolución como un derecho histórico y democrático, poniendo como ejemplo la revolución orgánica general llevada a cabo en Francia por el representante de la voluntad general, el Poder Legislativo, con objeto de crear una nueva constitución, la de 1791.

[7] Federico Engels. *Introducción.* Carlos Marx, *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850.* La Habana, Ed. de Ciencias Sociales, 1973, p. 20.

4. Problemática sociopolítica de los derechos humanos.
4.1. Declaración francesa de los derechos del hombre

La hipótesis sostenida por Marx al examinar los derechos de libertad, propiedad privada, igualdad y seguridad, formulados por las constituciones francesas de 1791, 1793 y 1795, es la siguiente: los "*derechos del hombre,* los *droits de l'homme* en cuanto distintos de los *droits du citoyen,* no son sino los derechos del *miembro de la sociedad burguesa,* es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad"[8].

En las condiciones de la sociedad en que se declaran estos derechos, considerados como naturales e imprescriptibles, ¿en qué consiste el derecho humano de la libertad?. En la declaración de derechos del hombre y del ciudadano, artículo 6, de la constitución de 1793, se establece: "La libertad es el poder propio del hombre de hacer todo lo que no lesione los derechos de otro"[9]. Y en la declaración de los derechos del hombre de la constitución de 1791: "La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otro"[10]. Marx explica el contenido de estas formulaciones legales interpretándolas en función de su condicionalidad social. Así, afirma, se trata de "el derecho del individuo *delimitado,* limitado a sí mismo"[11]; aquí Marx se está refiriendo al carácter individualista del principio formulado, al remitir el derecho al individuo típico de la sociedad

[8] Marx, *op. cit., La cuestión...,* pp. 242.243.

[9] "La liberté est le pouvoir qui appartient a l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui".

[10] "La liberté coniste a pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas a autrui".

[11] Marx, *op. cit., La cuestión...,* p. 243.

moderna, al individuo separado del individuo. Por eso Marx considera al derecho de libertad, en las condiciones de la sociedad burguesa, como la expresión y garantía de "la separación del hombre con respecto al hombre"[12]. "La libertad es el derecho de hacer o ejercitar todo lo que no perjudica a los demás. Los límites entre los que uno puede moverse sin dañar a los demás están establecidos por la ley, del mismo modo que la empalizada marca el límite o la división entre las tierras. Se trata de la libertad del hombre en cuanto mónada aislada y replegada en sí misma. (...). Es el derecho a esta disociación"[13]. "La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la propiedad privada"[14].

¿En qué consiste el derecho humano de la propiedad privada?. El artículo 16 de la constitución de 1793 establece: "El derecho de *propiedad* es el derecho de todo ciudadano de gozar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de su industria"[15]. Así pues, escribe Marx, "el derecho del hombre a la propiedad privada es el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él abiertamente (a son gré), sin atender al resto de los hombres, independientemente de la sociedad, del derecho del interés personal. Esa libertad individual y su aplicación constituyen el fundamento de la sociedad burguesa"[16].

[12] *Loc. cit.*
[13] *Loc. cit.*
[14] *Loc. cit.*
[15] "Le droit de propieté est celui qui appartient a tout citoyen de jouir et de disposer *a son gré* de ses biens, des ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie".
[16] Marx, *op. cit., La cuestión...*, p. 244

¿En qué consiste el derecho humano de la igualdad?. La constitución de 1795, en su artículo 3, define la igualdad en los términos siguientes: "La igualdad consiste en que la ley es la misma para todos, tanto cuando protege como cuando castiga"[17]. La igualdad, escribe Marx, "considerada aquí en su sentido *no político*, no es otra cosa que la igualdad de la *liberté* más arriba descrita, a saber, que todo hombre se considere por igual mónada y así misma se atenga"[18].

¿En que consiste el derecho humano de la seguridad?. El artículo 8 de la constitución de 1795 establece: "La seguridad consiste en la protección conferida por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, de sus derechos y de sus propiedades"[19]. Al respecto Marx señala: "La *seguridad* es el concepto social supremo de la sociedad burguesa, el concepto de policía, de acuerdo con el cual toda la sociedad existe para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. (...). El concepto de la seguridad no hace que la sociedad burguesa supere su egoísmo. La seguridad es, por el contrario, la *garantía* de ese *egoísmo*"[20]. Y Marx concluye: "Ninguno de los llamados derechos humanos trasciende, por lo tanto, el hombre egoísta, el hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir,

[17] "L'egalité consiste en ce que la loi est la meme pour tous, soit qu'elle protege, soit qu'elle punisse"
[18] Marx, *op. cit., La cuestión...*, p. 224.
[19] "La sureté consiste dans la protection accordé par la societé a chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés".
[20] Marx, *op. cit., La cuestión...*, p. 244.

el individuo, el individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada y disociado en la comunidad"[21].

Como puede apreciarse, según Marx, los derechos humanos, distinguidos de los derechos políticos (derecho al sufragio, derecho de resistencia a la opresión, etc.), constituyen en plenitud los derechos del hombre miembro de la sociedad burguesa y, como tal, los identifica con los derechos económicos del hombre burgués. Justamente por eso poseen un contenido netamente egoísta.

Marx pone manifiesto, ante todo, el carácter individualista de los derechos del hombre formulados en las declaraciones francesas y, al hacerlo, establece su dimensión histórica y social; se trata de formulaciones político-jurídicas que corresponden a la sociedad clásica burguesa, "condición empírica que no se debe trascender, sino reconocer para la comprensión del alcance y los límites de los derechos modernos"[22].

En *El Capital* Marx señalará que este carácter individualista de los derechos humanos quedó confirmado cuando en plena efervescencia revolucionaria la burguesía francesa se apresuró a prohibir el derecho de asociación de los trabajadores, por considerarlo contrario a los derechos del hombre: "Por decreto de 14 de junio de 1791, se declaró todas las *coaliciones* obreras como un *'atentado contra la libertad y la*

[21] Loc. cit. En *El Capital* Marx define la funcionalidad práctica de los derechos humanos y la esfera de la circulación de las mercancías y, a manera de ejemplo, la entablada en la compra venta de la fuerza de trabajo mediante la libertad de contratar. Cfr. *El Capital*. I, México, F.C.E., 1966 pp. 128-129.

[22] Umberto Cerroni, *Marx y el derecho moderno*. México, Ed. Grijalbo, 1975, p. 198.

Declaración de Derechos del Hombre', sancionable con una multa de 500 libras y privación de la ciudadanía activa durante un año. Esta ley, (Le Chapelier), que, poniendo a contribución el poder policíaco del Estado, procura encausar dentro de los límites que al capital le plazca la lucha de concurrencia entablada entre el capital y el trabajo, sobrevivió a todas las revoluciones y cambios dinásticos, Ni el mismo régimen del terror se atrevió a tocarla. No se le borró del Código penal hasta hace muy poco"[23]. Del mismo modo, el derecho de huelga también quedó prohibido: "El artículo IV declara que si 'ciudadanos de la misma profesión, industria u oficio se confabulan y ponen de acuerdo para rehusar conjuntamente el ejercicio de su industria y trabajo o no se presentasen a ejercerlo más que por un determinado precio, estos acuerdos y confabulaciones... serán considerados como *contrarios* a la Constitución y como atentatorios a la libertad y a los *Derechos del Hombre*', etc.; es decir, como delitos contra el Estado..."[24]. Pero esta situación correspondía al naciente Estado liberal, condición que, como lo señalábamos, no se debe trascender. En *Miseria de la Filosofía* Marx advertía que la prohibición de las coaliciones y las huelgas mediante el Código penal francés, durante los tiempos de la Constituyente y bajo el imperio, simplemente demostraban en que medida la industria moderna y la competencia no estaban aún suficientemente desarrolladas'[25], y añadía: "Cuanto

[23] Carlos Marx, *El Capital*. T.I. 4a. ed. ed. México, F.C.E., 1966, p. 631.
[24] *Loc. cit.* (Nota a pie de página). Aquí también Marx ironiza la exposición de motivos que justificaba la ley Le Chapalier.
[25] Carlos Marx, *Miseria de la filosofía*. 3a. ed. México, Ediciones de Cultura Popular, 1974, p. 156.

más se desarrollan la industria moderna y la competencia, mayor es el número de elementos que suscitan la aparición de las coaliciones y favorecen su actividad, y en la medida que las coaliciones pasan a ser un hecho económico, más firme cada día, no pueden tardar en convertirse en un hecho legal"[26]. No fueron las relaciones de producción del joven Estado capitalista, de la primera época, las que favorecieron el surgimiento de los derechos sociales, sino las del desarrollo posterior del sistema capitalista las que obligaron al Parlamento francés a darle sanción legal. Además, hay que advertir, la efectividad del derecho de huelga, según Marx, no depende de la pura voluntad de los trabajadores. Aún existiendo el reconocimiento legal del derecho de huelga, en el caso de existir crisis de acumulación del capital, el derecho de huelga pasa a ser "nominal", es decir, carente de eficacia.

También es posible afirmar que Marx no se circunscribe a precisar el contenido económico y limitado de los derechos humanos en cuanto tales, sino que define cómo es que se realizan efectivamente.

Según Marx, los derechos del hombre, para poder realizarse, requieren de una condición eminentemente política. La figura jurídica del ciudadano es indispensable para lograr materializar las reivindicaciones del miembro de la sociedad burguesa; por eso Marx afirma que los derechos del hombre son derechos en cierto sentido políticos, pues dependen de la participación del individuo en la comunidad política, en el Estado[27]. La distinción individuo miembro

[26] *Ibid.*, p. 155.
[27] Marx, *Op. cit.*, *La cuestión...*, p. 241.

de la sociedad civil (burgués) e individuo miembro de la comunidad política (ciudadano) es inherente a la sociedad moderna; y su relación dialéctica es de mutua condicionalidad histórica, pues de ninguna manera están en contradicción, antes bien, la figura jurídico-política del ciudadano representa la condición para hacer efectivos los derechos civiles.

4.2. Emancipación política y derechos humanos

En el seno de la dialéctica Estado político-sociedad burguesa, el hombre lleva una doble vida. En una, el individuo es un hombre abstracto, igual en derechos, en tanto es ciudadano miembro de la comunidad política; a través de esta instancia el hombre se relaciona con su género. En la otra, el individuo es miembro de la sociedad civil en la que actúa como particular; se trata del hombre sensible, privado: "Allí, donde el Estado ha logrado un auténtico desarrollo, el hombre lleva no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *existencia*, una doble vida, una celestial y una terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como particular"[28]. Pero esta distinción es mutuamente condicionante en tanto que los derechos del miembro de la sociedad burguesa de ninguna manera están en contradicción con los derechos del individuo en calidad de ciudadano, antes bien, el ser ciudadano representa la condición política para hacer efectivos sus derechos. Así por ejemplo, la libertad

[28] Marx, *op.cit., La sagrada ....*, p. 181.

particular de creencias religiosas y de practicar cualquier culto es consecuencia de un derecho más general, de la libertad y, como tal, entra"en la categoría de la *libertad política*, en la categoría de los derechos cívicos, que no presuponen, ni mucho menos como hemos visto, la abolición absoluta y positiva de la religión ni tampoco, consecuentemente y a modo de ejemplo, la del judaismo"[29]; lejos de ello, "*el derecho a ser religioso*, a ser religioso de cualquier manera, a practicar el culto de la religión propia, está expresamente enumerado entre los derechos del hombre. *El privilegio de la fe es un derecho universal del hombre*"[30]. "El comportamiento *terrorista* de la revolución francesa ante la *religión*, lejos de contradecir esta concepción, lo que hace es confirmarla"[31]. Así pues, en "la medida que ambas esferas se contraponen, se condicionan al mismo tiempo mutuamente"[32]. Se trata de instancias que se condicionan y postulan recíprocamente; la dialéctica esfera civil-esfera política, burgués-ciudadano, es orgánica en la sociedad moderna.

En este marco de cosas, los derechos del hombre miembro de la sociedad burguesa, los derechos considerados por el iusnaturalismo racionalista de la época como derechos naturales e imprescriptibles, reclaman la entera esencialidad de una esfera jurídico formal que haga posible su reconocimiento y garantía, en idéntica forma que el hombre de la sociedad civil requiere la figura abstracta del ciudadano. Por eso la constitución francesa de 1791, en su artículo 2, establece

[29] Marx, *op.cit., La cuestión...*, p. 241.
[30] *Ibid.*, p. 242.
[31] Marx, *op.cit., La sagrada...*, p. 178.
[32] *Ibid.*, p. 184.

que "El fin de toda *asociación política* es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre"[33] y en la declaración de la constitución francesa de 1793, en su artículo 1, que "*El gobierno* ha sido instituido para garantizar al hombre el disfrute de sus derechos naturales e imprescriptibles"[34]. En otras palabras, como afirma Marx, "la vida política aparece como simple *medio* cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa"[35]. Así pues, la asociación política, fundada sobre la libertad y la igualdad, queda legitimada en tanto se constituye en medio para conservar y realizar los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Reconoce, declara y garantiza derechos naturales que son anteriores a ella. La razón de ser de esta garantía no es más que el necesario reconocimiento que hace el Estado de su base natural: la sociedad burguesa y, con ella, los derechos naturales de su premisa constitutiva, del hombre egoísta. "El Estado moderno reconoce esta su base natural, en cuanto tal, en los *derechos generales del hombre*. Pero no los ha creado él. Siendo como es el producto de la sociedad burguesa, empujada por su propio desarrollo hasta más allá de los viejos vínculos políticos, él mismo reconoce, a su vez, su propio lugar de nacimiento y su propia base mediante la *proclamación de los derechos humanos*"[36].

[33] "Le but de toute *association politique est la conservation* des droits naturels et imprescriptibles de l'homme.

[34] "Le *gouvernement* est institué pour garantir a l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles".

[35] Marx, *op. cit., La cuestión...*, p. 245.

[36] Marx, *op. cit., La sagrada...*, p. 180.

Así pues, Marx reconoce la entera funcionalidad de la figura abstracta del ciudadano respecto al miembro de la sociedad civil y, a través de esta distinción, puede advertir la necesidad histórica, práctica, del reconocimiento y garantía, en la esfera jurídico-constitucional, de los derechos humanos. Estos no los ha inventado el Estado moderno representativo, sino que promete su realización a través de la ley en tanto son postulados por su base natural: la sociedad civil. "La revolución política es la revolución de la sociedad civil..., y la puesta en práctica del idealismo del Estado fue, al mismo tiempo, la puesta en práctica del materialismo de la sociedad burguesa"[37].

Los derechos del hombre y, con ellos, todos los presupuestos materiales (propiedad privada) y espirituales (educación, religión, etc.) de la sociedad civil burguesa, sólo logran concretarse mediante la emancipacipación polìtica que lleva a cabo el Estado representativo moderno. Sólo en el Estado representativo democrático, escribe Marx, puede lograrse la emancipación *política* total[38]. El Estado emancipa al individuo pero de acuerdo a su propia esencia, es decir, otorgándole formalmente los derechos universales, reconociéndolos y garantizándolos de manera constitucional, confiriéndole, por ejemplo, la libertad religiosa, la libertad de empresa, la libertad de comercio, la libertad de propiedad. Y no obstante el Estado establezca jurídicamente, aparentemente en contradicción, que "el derecho humano de la libertad deja de ser un derecho cuando entra en colisión con la vida política"[39], la excepción confirma la regla, pues "con

[37] Marx, *op. cit., La cuestión...*, p. 247.
[38] Marx, *op. cit., La sagrada...*, p. 181.
[39] Marx, *op. cit., La cuestión...*, p. 246.

arreglo a la teoría, la vida política sólo es la garantía de los derechos humanos, de los derechos del hombre en cuanto individuo"[40].

La emancipación política así entendida, se caracteriza por constituir un sistema formal de conexiones universales en donde la igualación jurídico-política de todos es el complemento y condición de existencia de los intereses y necesidades del hombre de la sociedad civil. Y justamente por tratarse de una emancipación política formal, aunque necesaria a una sociedad de privados, la universalidad que postula, según Marx, es todavía ajena a la universalidad real del género humano. Los derechos humanos que proclama no son realmente universales, pues son todavía los derechos "del individuo egoísta, burgués y del desenfrenado movimiento de los elementos espirituales y materiales que forman el contenido de la vida burguesa actual"[41]; son los derechos del hombre aislado de sus semejantes y del conjunto de la comunidad, que no lo liberan de la propiedad privada burguesa, del egoísmo y de la basura del lucro[42], más aún, le permiten convertir el dinero en su Dios, y el dinero no es más que la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenada en éste, y esta esencia extraña le domina y es adorada por él[43]. Así pues, la libertad que confieren es sólo en apariencia la más grande libertad, "cuando es más bien su servidumbre y su falta de humanidad acabadas"[44].

[40] *Loc. cit.*
[41] Marx, *op. cit., La sagrada...*, p. 179.
[42] *Loc. cit.*
[43] Marx, *op. cit., La cuestión...*, p. 254.
[44] Marx, *op. cit., La sagrada...*, p. 183.

Así, Marx termina definiendo la emancipación política como una emancipación limitada, pues los derechos que confiere son los derechos del hombre que todavía no se ha encontrado como *ser humano total.* Se trata de una emancipación que hipostasiada como emancipación universal no logra todavía una verdadera universalidad real del género humano, más que formalmente.

4.3. Emancipación humana y derechos humanos

Pero si bien Marx señala que la emancipación política y los derechos humanos que confiere no significa la emancipación humana total, práctica, real, también es cierto que reconoce las posibilidades positivas de la emancipación política para realizarla.

La emancipación política, afirma, "supone un progreso enorme, y aunque no sea la última forma de la emancipación humana en general, sí es la forma última de la emancipación humana dentro del orden del mundo actual"[45]. En este sentido, debemos entender que la forma objetivamente posible de emancipación humana dentro de las contradicciones materiales y espirituales de la sociedad civil moderna, es la emancipación política, y que si la emancipación política no es toda la emancipación humana es empero siempre necesaria, "que no puede haber emancipación humana – como bien interpreta Bobbio – que no pase a través de la emancipación política. Emancipación ésta que requiere el desarrollo, la extensión, el reforzamiento de todas las

[45] Marx, *op. cit., La cuestión...*, p. 234.

instituciones de las que nació la democracia moderna, cuya supresión, aunque sea momentánea, no comporta ventaja alguna"[46].

Uno de los principales derechos políticos que el joven Marx considera como instancia positiva para lograr la emancipación humana lo constituye el derecho al sufragio universal. Este fundamental derecho político del ciudadano es considerado por Marx como una instancia "puente" entre el Estado político y la sociedad humanizada. Observando la experiencia de la reforma política que se estaba llevando a cabo en Francia ya en pleno siglo XIX, Marx afirma que la extensión y generalización ilimitada del derecho al sufragio activo y pasivo constituía el principal interés político de la sociedad civil: "Sólo en la *elección absoluta,* activa tanto como pasiva, la sociedad civil llega *realmente* a la abstracción de sí misma, a la existencia política como su existencia esencial verdadera y general... Por el hecho de que la sociedad civil formule realmente su *existencia política* como su *existencia verdadera,* al mismo tiempo tiene que plantear su existencia civil, en su diferencia de su existencia política como *inesencial.* Y la desaparición de una de las partes separadas entraña la desaparición de la otra, su contraria. *La reforma electoral* es por consiguiente, en el interior del *Estado político abstracto,* el pedido de su *disolución* tanto como, el de la *disolución* de la sociedad civil[47]. Así pues, la máxima expansión-realización del derecho al

[46] Norberto Bobbio "¿Qué alternativas a la democracia representativa?", en *Existe una teoría marxista del Estado?,* varios autores, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1978, p. 53.
[47] Carlos Marx. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel.* México, Grijalbo, 1968, p. 151.

sufragio es, según Marx, un instrumento positivo de disolución-transformación de la sociedad. La potencialización de la democracia política a través del sufragio universal activo y pasivo puede llegar a plantear la inesencialidad de la separación sociedad civil-sociedad política, burgués-ciudadano, y a postular, consecuentemente, la superación del "conflicto entre la existencia individual sensible y la existencia genérica del hombre"[48].

Además de esta instancia positiva, en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* Marx delinea dos vías posibles para lograr la emancipación humana: a) la transformación violenta, como única alternativa en los Estados que implementan una "emancipación política a medias", y b) la transformación gradual en los Estados democráticos que realizan una "emancipación política total".

En el primer caso, refiriéndose al Estado monárquico constitucional prusiano de su tiempo, Marx afirma que sólo la unión de las "armas teóricas de la filosofía alemana" y las "armas prácticas del proletariado" permitirán la emancipación humana. En Alemania, en un país en que la comunidad política no existe, allí donde solo existen privilegios políticos, en un país en donde el sueño utópico es más bien la revolución política, la posibilidad positiva de la emancipación alemana reside en la disolución del orden universal anterior por el proletariado, ya que él es la disolución de hecho de ese orden universal[49].

[48] Marx, *op. cit., La cuestión...,* p. 257.
[49] Cf. Carlos Marx. "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en Karl Marx Arnold Rouge. *Los anales franco-alemanes. Ed. cit.,* p.p. 115-116.

En el segundo caso, refiriéndose a Francia, Marx reconoce una vía pacífica al advertir las posibilidades positivas de sus reglas político-jurídicas. "En Francia, la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal. En Alemania, la emancipación universal es la *conditio sine qua non* de la emancipación parcial. En Francia, es la realidad de la liberación *gradual,* en Alemania su imposibilidad, la que tiene que engendrar la libertad total. En Francia, cualquier clase del pueblo es políticamente idealista, sintiéndose ante todo, no como una clase especial, sino como representante de las necesidades sociales en general. Por eso, el papel de *emancipador* pasa por turno, en un dramático movimiento, a las diferentes clases del pueblo francés, hasta que llega a la clase que realiza la libertad social, no ya bajo el supuesto de determinadas condiciones extrañas al hombre y, sin embargo, creadas por la sociedad humana, sino que organiza mas bien todas las condiciones de la existencia humana bajo el supuesto de la libertad *social*"[50].

Así pues, los derechos y libertades jurídicas propias de la emancipación política son, en el caso del Estado político acabado, el fundamento de la emancipación humana, la realidad de la liberación gradual. Bajo esta perspectiva es posible recuperar en el pensamiento del joven Marx, las posibilidades positivas de las instituciones propias de la emancipación política, por ejemplo, los derechos civiles y políticos, como instancias obligadas y eficaces para la transformación social democrática, permitiendo la transición hacia la emancipación humana real.

[50]*Ibid.*, p.p. 114-115.

5. Valoración final.

De todo lo dicho hasta aquí, es posible concluir haciendo las siguientes reflexiones:

1) Una indicación fundamental que parece puede inferirse, es la sugerencia metodológica relativa a la comprensión de las formas jurídicas que garantizan derechos humanos. Esta se puede sintetizar así: si los derechos humanos, garantizados constitucionalmente por el Estado, asumen su peculiar especificidad moderna como derechos generales e iguales para todos los miembros de la sociedad civil, lo hacen en tanto que son las relaciones prácticas de los individuos las que postulan dichos derechos como parte objetiva de ellas mismas, por tanto, sólo es posible un conocimiento riguroso y diferencial de los derechos civiles y políticos postulando su comprensión funcional dentro del marco de un tipo histórico de organización social.

2) El tema marxiano recurrente es el de la crítica del carácter limitado de los derechos humanos, pues en el contexto social en que se dan no alcanzan una dimensión verdaderamente universal y humana. Y justamente por eso, nace en Marx un programa reconstructivo de los derechos humanos en el seno de una nueva sociedad, es decir, el proyecto reivindicatorio del carácter no solo formal sino real de los derechos humanos; en donde su universalidad formal signifique la real y veraz universalidad del género humano.

3) Tal parece que para Marx, los derechos y libertades que implica la emancipación política no son insustanciales y carentes de valor

positivo para lograr la emancipación humana. Si bien son calificados de insuficientes y limitados, también es bien cierto que son considerados necesarios y positivos, de manera particular el derecho al sufragio universal activo y pasivo; su desarrollo, extensión y reforzamiento son siempre positivos, su supresión implicaría el franco restablecimiento del antiguo régimen: "la debilidad oculta del Estado moderno".

4) Es posible afirmar que si bien en el pensamiento de Marx la emancipación política del hombre no equivale a toda la emancipación humana, también es lícito asegurar que, de acuerdo a su pensamiento, es considerada como la forma objetivamente posible de emancipación humana dentro del orden del mundo actual; constituye, por eso, la instancia de paso obligada hacia la real y veraz emancipación humana.

CAPITULO V

TRABAJO ENAJENADO EN LOS "MANUSCRITOS DEL 44"

> Religión, familia, estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son mas que formas especiales de la producción y caen bajo su ley general. La superación positiva de la propiedad privada como apropiación de la vida humana es por ello la superación positiva de toda enajenación, esto es, la vuelta del hombre desde la religión, la familia, el estado, etc., a su existencia humana, es decir, social.
>
> Carlos Marx

1. Introducción

Un aspecto relevante de la obra juvenil de Marx lo constituye la explicación del derecho, el Estado y la economía bajo la perspectiva feüerbachiana de la alienación. Para algunos autores marxistas, como por ejemplo Louis Althusser y Nicos Poulantzas, esta perspectiva es esencialmente ideológica, sin embargo, me parece importante definir esta crítica negativa realizada por el joven filósofo, la posible incidencia en su teoría y, de manera particular, en su concepción del derecho.

En la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* existen varios pasajes que remiten expresamente a la problemática de la alineación. Así Marx explica el Estado, la constitución, la democracia y la burocracia, extendiendo la crítica de la alienación religiosa, llevada a cabo por Feuerbach, al campo del derecho y la política. En el sentido moderno, —escribe Marx— la vida política es el escolasticismo de la vida popular. La *monarquía* es la expresión perfecta de esta alienación. La *república* es su negación dentro de su propia esfera; el ser del Estado situado en el más allá, no es otra cosa que la afirmación de su autoalienación y la constitución política la esfera religiosa, la religión de la vida popular[1].

En relación a la democracia representativa Marx señala que así como el cristianismo es la religión por excelencia, la esencia de la religión, el hombre deificado en forma de religión particular, de igual modo la democracia es la esencia de toda constitución política, el hombre socializado como constitución política particular[2]. También la burocracia es explicada en términos similares. Después de criticar la concepción hegeliana de la burocracia, Marx afirma que estos funcionarios del Estado son auténticos sacerdotes laicos, verdaderos teólogos del Estado. "La burocracia es la *republique prétre*" (sacerdotal)[3]. "La autoridad es, en consecuencia, el principio de sabiduría y la idolatría de la autoridad constituye su sentimiento"[4].

[1] Cf. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel.* Prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez. México, Ed. Grijalbo, 1968, p. 43.
[2] Cf. *Ibid.,* p. 41.
[3] *Ibid.,* p. 60.
[4] *Ibid.,* p. 61.

En la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* al igual que los jóvenes hegelianos de izquierda, Marx considera que en el contexto del Estado cristiano prusiano que vivía, la crítica de la religión se imponía como condición previa de la crítica a las instituciones políticas y jurídicas. La crítica de "la religión —escribe Marx— es la condición primera de cualquier crítica"[5]. La misión de la filosofía es desenmascarar la autoenajenación del hombre en sus formas no santas, en el derecho y el Estado, de "forma que la crítica del cielo llegue a convertirse en crítica de la tierra, la *crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política*".[6] La exigencia de abandonar las ilusiones acerca de un estado de cosas es lo mismo que exigir que se abandone un estado de cosas que necesita ilusiones[7].

La crítica de la religión ampliada a sus formas no santas (el derecho y la política), desemboca, según Marx, en el imperativo categórico de invertir todas las relaciones en las que el hombre sea considerado un ser humillado y sojuzgado[8], así como para que actúe y organice su realidad en torno a sí mismo. Pero esto no se logra con la sola crítica teórica. "Evidentemente, —escribe Marx— el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas; que la fuerza material tiene que derrocarse mediante la fuerza material, pero también la teoría se

[5] *Idem*. "contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel" en Karl Marx-Arnold Ruge, *Los anales franco-alemanes,* 2a. ed. Barcelona, Martínez Roca, 1973, p. 101.
[6] *Ibid.,* p. 102.
[7] *Loc. cit.*
[8] Cf. *Ibid.,* p. 110.

convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra *ad hominem*, y argumenta y demuestra *ad hominem*, cuando se hace radical, ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz para el hombre es el hombre mismo"[9].

Además, en este mismo texto, Marx considera a la filosofía del derecho y del Estado de Hegel como la coronación espiritualista de la sociedad individualista y privatizada moderna, pues reconocía, consagraba y desarrollaba el lado de la alienación política sin resolverla, mas que formalmente. Expresión consecuente de un mundo invertido, la filosofía especulativa del derecho, como la llama Marx, se abstraía del hombre real sólo porque y en cuanto el mismo Estado político moderno se abstraía del hombre real y satisfacía al hombre total de manera imaginaria[10].

En *los Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx localiza la fuente fundamental de la alienación del hombre en la propiedad privada y en la división desarrollada del trabajo de la sociedad capitalista, pues en dicha sociedad la propiedad privada de los medios de producción engendra incesantemente el trabajo enajenado como condición de su existencia y reproducción contradictoria[11]. Por ser

[9] *Ibid*, p. 109.
[10] *Loc. cit.*
[11] Si se desea ampliar el tema relativo al trabajo alienado, remito al lector al excelente estudio del Dr. Francisco Piñón c. titulado "La fenomenología de la alienación y la crítica del fetichismo en el pensamiento de Hegel y Marx", en *Economía: Teoría y Política, Marx, cien años después*, México, UAM, No. 3, Otoño 1983, pp. 161-183. De igual forma a la obra de Ludavico Silva, *La enajenación en el joven Marx*, Editorial nuestro tiempo, México, 1979, pp. 69-127.

aquí el trabajo enajenado el concepto fundamental de la explicación de la alienación ideológica, política y jurídica, nos detendremos en su estudio tal como Marx lo expone en dicha obra[12].

Basando sus reflexiones en las contradicciones históricas particulares de la sociedad moderna capitalista, Marx lleva a cabo una crítica del trabajo enajenado introduciendo categorías socioeconómicas, aunque utilizando en gran medida un lenguaje filosófico[13]. La orientación de la explicación tiende así a concebir el trabajo enajenado como un producto social e histórico y no como un rasgo óntico del ser humano, y, por ende, susceptible de superación[14].

Detengámonos en los puntos esenciales de la explicación marxiana sobre las diferentes formas en que se manifiesta el fenómeno de la enajenación del trabajo en la sociedad capitalista.

[12] Según Ricardo Guastini, siguiendo la interpretación de Louis Althusser, "la teoría del trabajo, elaborada por Marx en los *Manuscritos* (y particularmente en las últimas páginas del *primer manuscrito*), está calcada de la teoría feüerbachiana de la religión" (Ricardo Guastini. *El léxico jurídico del Marx* feuerbachiana. Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1986, pp. 167-170). Sin embargo, me parece más acertada la interpretación de Irving Zeitlin que afirma: "Marx fue más allá de Feuerbach y no trató ya la alienación como un fenómeno estrictamente filosófico-psicológico. Por el contrario, analizó la alienación como un fenómeno social manifiesto, abordándolo en el contexto de relaciones sociales específicas y en un sistema socialhistórico también específico" (Irving Zeitlin. *Ideología y teoría sociológica.* Buenos Aires, Amorrortu editores, 1982, p. 99).

[13] Cf. Ernest Mandel. *La formación del pensamiento económico de Marx de 1843 a la redacción de El Capital.* 9a. ed. México, F.C.E., 1978, pp. 199-215. De igual manera puede consultarse Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía y economía en el joven Marx.* México, Grijalbo, 1982, pp. 63-91.

[14] Cf. István Mészaros. *La teoría de la enajenación en Marx.* México, Era, 1978, p. 76.

2. Trabajo enajenado

Según Marx, la existencia del hombre parte de la premisa fundamental de que necesita producir y reproducir su vida apropiándose de la naturaleza: "la naturaleza provee al trabajo de los medios de vida en el sentido de que el trabajo no puede vivir sin objetos sobre los cuales operar, de otro lado, también provee los medios de vida en el sentido más restringido; es decir, medios para la subsistencia física"[15]. La naturaleza se presenta así según Marx, como la condición objetiva del trabajo y el hombre "hace de la naturaleza su cuerpo inorgánico, en cuanto es, 1) su medio directo de vida, y 2) el material, el objeto, y el instrumento de su actividad vital (...). El hombre vive de la naturaleza"[16] y encuentra en su *apropiación directa* un modo de existencia objetivo. En esta relación humana-natural, la propia vida del hombre es una actividad y un objeto para él y "solamente a causa de eso su actividad es libre"[17]. Entonces, ¿porqué en la sociedad capitalista esta relación humana-natural se invierte? ¿porqué mediante el trabajo con que el obrero "se apropia de la naturaleza, la apropiación aparece como enajenación, la actividad propia como actividad para otro y de otro, la vitalidad como holocausto de la vida, la producción del objeto como pérdida del objeto en favor de un poder extraño"?[18].

[15] Carlos Marx. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México, Ediciones de Cultura Popular, 1976, p. 70.
[16] Ibid., pp. 74-75
[17] Ibid., p. 75
[18] Ibid., p. 83.

En el pensamiento de Marx la respuesta a estas interrogantes es la siguiente. En la sociedad capitalista las condiciones objetivas del trabajo se encuentran sujetas a la *apropiación privada* del capitalista, del dueño de fábricas, de materias primas, de instrumentos de trabajo, etc., y el trabajador, por su parte, se presenta *separado* (expropiado) de las condiciones y medios de producción, apareciendo exclusivamente bajo su forma subjetiva para el trabajo, como *fuerza de trabajo*. Esta situación hace necesario, como su propio proceso orgánico, que el trabajador se vea obligado a vender su fuerza de trabajo al capitalista por un salario; su necesidad de la naturaleza, del objeto donde objetivar su fuerza de trabajo subjetiva (trabajo) y producir su vida, queda expresada en esta venta de la fuerza de trabajo. Esta situación (propiedad privada de los medios de producción por el capitalista) hace necesaria y posible una primera forma de alienación: la alienación de la actividad productiva del trabajo. Esta alienación se manifiesta en la siguiente forma: "Primero, que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no le pertenece a su ser, en que en su trabajo, el trabajador no se afirma sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado, no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un *medio* para satisfacer las más apremiantes necesidades fuera del trabajo"[19].

[19] Marx, *op. cit.*, *Manuscritos...*, p. 72 (El subrayado es mío).

Según Marx, esta primera forma de alienación tiene su base material en la venta del trabajo (en las obras de madurez Marx hablará de fuerza de trabajo). A partir de este momento el hombre no emplea sus fuerzas subjetivas libremente en la naturaleza para producir su vida. Su vida es reproducida en la misma venta: es ésta la que le garantiza el salario como *condición* material de reproducción. Su trabajo es ya una carga necesaria para obtener su salario; una carga ajena, dolorosa, en la medida en que reproducirá la vida de otro (el capitalista, y su esclavitud). Es decir, el trabajo deja de ser una necesidad natural *directa* para convertirse en una necesidad *indirecta* (conseguir el salario): se ha convertido, como dice Marx, en un *medio* necesario, y como tal, ajeno[20].

Unida a esta forma de alienación, que hemos definido como extrañamiento de la actividad productiva del trabajador, se revela el otro "lado" de la alienación del trabajo: el extrañamiento del trabajador respecto al producto de su trabajo. Marx dice: "El extrañamiento del producto del trabajo no hace más que resumir el extrañamiento, la enajenación en la actividad del trabajo mismo"[21]. El "objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa: el producto de la objetivización del trabajo. La realización del trabajo en el estadio de la economía política como

[20] Cf. José Manuel Bermudo. *El concepto de praxis en el joven Marx.* Barcelona, Ed. Península, 1975, p. 228.
[21] Marx, *op. cit., Manuscritos...*, p. 72.

desrealización del trabajador, la objetivización como pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación"[22]. De manera consecuente, en la producción capitalista "mientras más se desgaste el obrero, más poderoso se hace el mundo objetivo extraño que él crea enfrente a sí, más pobre se hace a sí mismo —su mundo interior—, menos el pertenece como suyo... La alienación del obrero en su producto significa no sólo que su trabajo se convierte en objeto, existencia externa, sino que existe fuera de él, independientemente, como algo extraño a él, que se convierte en poder en sí mismo al enfrentarlo, significa que la vida que ha conferido en el objeto se le opone como algo hostil y ajeno"[23]. Para Marx, el trabajador asalariado se convierte así en víctima de la mercancía que él mismo ha creado; el objeto termina dominando al sujeto, el producto a su productor, y el círculo se completa pues "el trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía"[24]: "el obrero degenera en mercancías y se convierte en la más miserable de las mercancías"[25].

Según lo dicho hasta aquí, estas dos formas de alienación significan que la explotación del obrero en la sociedad capitalista se da por su separación con respecto a sus medios de producción, primero, por-

[22] *Ibid.*, p. 69.
[23] *Ibid.*, p. 70.
[24] *Ibid.*, p. 69. "En efecto, en el seno del proceso mismo, el obrero se produce a sí mismo, en tanto que fuerza de trabajo, frente al capital, igual que el capitalista se produce, en tanto que capital, frente a la fuerza de trabajo viva: cada uno se reproduce así mismo al reproducir al otro, su negación... el capitalista produce el obrero, y el obrero el capitalista" (Carlos Marx. *Fundamentos de la crítica de la economía política.* Vol. I, Madrid, Alberto Corazón editor, 1972, p. 330).
[25] *Ibid.*, p. 67.

que su única propiedad, su fuerza de trabajo, necesariamente tiene que ser vendida como medio para reproducir su vida, la fuerza de trabajo que se ha convertido en mercancía, y, segundo, porque la venta de su fuerza de trabajo por un salario hace posible que el objeto producido no le pertenezca, que se haga ajeno, que se lo apropie el capitalista, siendo esto posible por la contraparte de estas situaciones, por la propiedad privada de los medios de producción.

Aquí Marx ya anticipa el fundamento económico de la explotación del obrero mediada por el derecho de propiedad jurídica y del contrato de trabajo, sin los cuales no podría realizarse. Es en el proceso de cambio desarrollado en la circulación donde se da la mediación jurídica necesaria para hacer posible, en definitiva, el proceso productivo y, con él, el de explotación. En los *Groundrisse* (1857-1858), Marx establecerá que en el sistema de producción capitalista se llega "a una subversión dialéctica de las cosas y a este extraño resultado: el derecho de propiedad del capital, es decir, el derecho sobre el producto o sobre el trabajo de otro, el derecho de apropiarse sin equivalente el trabajo de otros; para el obrero, el deber de comportarse respecto a su propio trabajo o su propio producto con respecto a una *propiedad ajena.* El derecho de propiedad se convierte dialécticamente en derecho de uno de apropiarse del trabajo de otro, y en deber del otro de respetar el producto de su propio trabajo o su propio trabajo, como valores que pertenecen a otro. El cambio entre equivalentes que representaba la operación primitiva y expresaba el derecho de propiedad jurídico se ha modificado hasta el punto de que no subsiste más que un simulacro de cambio por una de las partes, puesto que la fracción del capital cambiado por la fuerza

de trabajo vivo es 1o.) *trabajo ajeno, apropiado sin equivalente,* y 2o.) debe ser reemplazada por un excedente de trabajo; en una palabra, no es cedida, propiamente hablando sino cambiada de una forma a otra. La relación de cambio ha desaparecido, pues, completamente, o no es más que un *simple simulacro*. Por lo demás, el derecho de propiedad aparecía primitivamente basado sobre el propio trabajo de cada individuo, mientras que aparece en lo sucesivo como un derecho sobre el trabajo de otro, y como imposibilidad para el trabajo de apropiarse de su propio producto. En lo sucesivo, la separación total entre el trabajo y la propiedad, y todavía más la riqueza, aparece como consecuencia de la ley que en un principio los identificaba"[26].

De las dos formas de alineación anteriormente explicadas, Marx deduce un tercer aspecto del trabajo enajenado que, en el lenguaje de Feuerbach, llama alienación del "ser genérico" del hombre.

Para comprender adecuadamente la alienación del "ser genérico" del hombre, es necesario tomar en cuenta que, para Marx, el hombre es un *ser social* que hace de la *naturaleza* la base de su existencia *humana social;* que es capaz de convertir la existencia natural en existencia humana. Pero esta transformación la hace no en cuento individuo aislado, sino teórica y prácticamente en cuanto género, en cuanto sociedad. En este sentido, Marx afirma: "El carácter social es el carácter total del movimiento, así como la sociedad misma produce al hombre en cuanto tal, así la sociedad es producida por él (...). La

[26] Carlos Marx. *Los fundamentos de la crítica de la economía política*. Vol. 1. Madrid, Alberto Corazón editor, 1972, pp. 329-330.

actividad y el consumo, ambos en su contenido y en su modo de existencia, son sociales; actividad social y consumo social; la *cualidad humana de la naturaleza existe primero sólo para el hombre social;* porque sólo allí existe para él la naturaleza como el lazo con el hombre —como su existencia para el otro y la existencia del otro para él— como elemento vital del ser humano; solamente aquí existe la naturaleza como base de su propia existencia humana. De aquí que lo que es para él su existencia natural se convierte en existencia humana, y la naturaleza en hombre para él. De este modo la sociedad es la unidad consumada en cualidad de hombre y naturaleza —la verdadera resurrección de la naturaleza—, el *naturalismo del hombre y el humanismo de la naturaleza*, realizada a plenitud"[27]. En este vínculo *hombre-naturaleza-sociedad,* el hombre se manifiesta como ser genérico en una sola relación con la naturaleza y con la sociedad como aspectos de una totalidad real, histórico-social. De conformidad a estas formulaciones teóricas, Marx considera que "la producción práctica de un mundo objetivo, (...) es la afirmación del hombre como ser genérico consciente, (...) precisamente es en la elaboración del mundo objetivo donde el hombre afirma su ser genérico. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como su realidad y su obra. El objetivo del trabajo es la objetividad de la vida genérica del hombre"[28].

Pero entonces, ¿porqué en el estadio de la economía capitalista, ésta objetivación se presenta a la vez como el máximo grado de

[27] Marx, *op. cit., Manuscritos...,* pp. 103-104.
[28] *Ibid.,* p. 76.

alienación?. Según Marx, la propiedad privada, el intercambio y la división del trabajo capitalista son la causas que no permiten que la producción práctica de un mundo objetivo signifique aquella afirmación del hombre como ser genérico; no permiten la plena realización de la naturaleza del hombre, de su ser genérico. De esta manera, la actividad productiva consciente y libre del hombre se rompe a través de las formas sociales capitalistas de mediación de la propia actividad productiva. Estas mediaciones, institucionalizadas socialmente, – propiedad privada, intercambio y división del trabajo –, en tanto mediaciones generalizadas de la praxis humana en la sociedad capitalista, se interponen en las relaciones auténticamente humanas del hombre con la naturaleza, en las relaciones del hombre con su actividad productiva y en las relaciones del hombre con el hombre. Por eso, Marx afirma que la actividad productiva, subordinada a estas mediaciones en la sociedad capitalista, despoja "al hombre del objeto de su producción, le despoja su vida genérica, su real objetividad genérica, y transforma su ventaja respecto del animal en desventaja pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza. Igualmente, al degradar la actividad propia, la actividad libre, a la condición del medio, hace del trabajo enajenado de la vida genérica del hombre un medio para su existencia física (...). Hace del *ser genérico del hombre,* tanto de la naturaleza, como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual. Hace extraño al hombre su propio cuerpo, la naturlaeza fuera de él, su esencia espiritual, su *esencia humana*"[29].

[29] *Ibid.*, p. 76-77.

Consecuencia inmediata de las anteriores alienaciones lo constituye la alienación del hombre respecto del hombre. "La enajenación del hombre, y de hecho toda relación del hombre consigo mismo, se realiza y se refleja primero en la relación en que un hombre está frente a otros hombres"[30]. "En el mundo práctico, real —señala Marx—, el extrañamiento de sí solo puede manifestarse mediante la relación práctica, real, con los otros hombres"[31]; si el hombre "se relaciona con el producto de su trabajo, con su trabajo objetivado, como un objeto poderoso, independiente de él, hostil, extraño, se está relacionando con él de forma que otro hombre independientemente de él, poderoso, hostil, extraño a él, es el dueño de este objeto. Si él se relaciona con su actividad como con una actividad que lo sojuzga, se está relacionando con ella como con la actividad al servicio de otro, bajo las órdenes, la compulsión y el yugo de otro"[32]. La enajenación del trabajo se resume así en la alienación del hombre respecto del hombre.

3. Superación de la enajenación.

El tipo de análisis que Marx realiza sobre la enajenación le permite concebir la superación de esta enajenación a través de la negación radical de la división del trabajo-propiedad privada-intercambio capitalista. Si la negatividad de la sociedad capitalista reside en la alienación del trabajo, si la propiedad privada es la fuente de la vida

[30] *Ibid.*, p. 77.
[31] *Ibid.*, p. 79.
[32] *Loc. cit.*

humana enajenada, "la supresión positiva de la propiedad privada como la apropiación de la vida humana, es la supresión positiva de toda enajenación; es la evolución del hombre de la religión, familia, Estado, etcétera, a su modo humano, social de existencia"[33]. Esta "emancipación de la sociedad de la propiedad privada, (...) se refleja en la *forma política de la emancipación de los trabajadores;* no que sea su sola emancipación, sino porque la emancipación de los trabajadores contiene la emancipación universal del hombre"[34]. Una definitiva superación positiva de la propiedad privada que signifique la auténtica apropiación de la concretidad humana por y para el hombre lo constituye, según Marx, el comunismo; "el comunismo, entonces, como un retorno completo del hombre hacía el hombre como ser social (es decir humano); retorno pleno y realizado dentro de todo el desarrollo previo. Este comunismo, en tanto que naturalismo acabado se iguala al humanismo, y como humanismo acabado se iguala

[33] *Ibid.*, p. 103.

[34] Ibid., p. 81. *En la Contribución a la crítica de la filosofía del derecho Hegel,* (febrero de 1844), Marx había afirmado que las posibilidades positivas de la emancipación alemana dependían de la "formación de una clase con *cadenas radicales,...* de una esfera que posea un carácter universal por lo universal de sus sufrimientos (.-.). Una clase a la que le resulte imposible apelar a ningún título histórico, y que se limite a reivindicar su título humano (...); de una esfera, finalmente, que no pueda emanciparse sin emanciparse en el resto de las esferas de la sociedad y, simultáneamente, emanciparlas a todas ellas; que sea, en una palabra, la *pérdida completa* del hombre. Esta descomposición de la sociedad, en cuanto clase particular, es el *proletariado.* (Carlos Marx, *Contribución...*, en *op. cit.*, pp. 115-116). *En miseria de la filosofía,* (1847), Marx complementa este punto de vista: "La condición de la emancipación de la clase obrera es la abolición de todas las clases, del mismo modo que la condición de la emancipación del tercer estado, del orden burgués, fue la abolición de todos los estados y de todos los órdenes. En el transcurso de su desarrollo, la clase obrera sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluya a las clases y su antagonismo; y no existirá ya un poder político propiamente dicho, pues el poder político es precisamente la expresión oficial del antagonismo de clase dentro de la sociedad civil" (Carlos Marx. *Miseria de la filosofía.* 3a. ed. México, Ediciones de Cultura Popular, 1974, p. 159).

al naturalismo; es la solución genuina del conflicto entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre: la verdadera solución de la lucha entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la autoconfirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. El comunismo es el *enigma resuelto* de la historia, y sabe que él es la solución"[35].

4. Importancia de los Manuscritos

Del recorrido que hemos hecho hasta aquí se puede constatar que Marx analiza ya las relaciones económicas capitalistas, aunque sirviéndose de conceptos filosóficos, y ofrece un primer esbozo de lo que él llamará en *El Capital* el fetichismo de la mercancía. Asimismo, la propiedad privada burguesa (la propiedad de los medios de producción), que para Marx concentra las relaciones de producción capitalistas, constituye, en los *Manuscritos,* la base fundamental de la alienación del trabajo, que a su vez es la fuente de todas las demás alienaciones, tanto la ideológica, la política, como la jurídica. La superación de la alienación en la vida económica mediante el comunismo, significa al mismo tiempo la superación de toda alienación.

En una página capital del tercer manuscrito, Marx afirma que "religión, familia, Estado, *derecho,* moral, ciencia, arte, etc., no son

[35] *Ibid.*, p. 102. (El subrayado es mío). *En la ideología alemana,* Marx escribe respecto al comunismo:"Para nosotros el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente" (Carlos Marx-Federico Engels. *La ideología alemana,* Buenos Aires, Ed. Pueblos Unidos, 1973, p. 37).

más que formas especiales de la producción y caen bajo su ley general"[36]. Todo lo que hay de servidumbre en la humanidad, en el Estado, en la ley, en las ideologías, está envuelto –como afirma Marx– en la relación del obrero con la producción, y toda relación de servidumbre no es sino una modificación y consecuencia de esta relación[37]; "la servidumbre del obrero en el proceso de la producción material determina, por tanto, su servidumbre en todos los dominios de la vida social. La servidumbre del obrero en los dominios jurídicos, políticos e ideológicos deriva de su servidumbre material"[38]. Como afirma Paul Q. Hirst, "la estructura conceptual de la teoría de los *Manuscritos* apareja la reducción de todos los fenómenos particulares, la ley, el Estado, la familia y la religión a la contradicción esencial de la sociedad, la existente entre la esencia del trabajo como actividad humana de desarrollo de la personalidad, y su enajenación como mercancía, como objeto de propiedad privada"[39]. Asimismo ya se muestra en esta obra de juventud la hipótesis fundamental de la unidad de naturaleza-hombre-sociedad, mediada por la praxis social[40], que constituye uno de los ejes reconstructivos del análisis histórico materialista, dando lugar a una nueva concepción sobre la

[36] *Ibid.*, p. 103. (El subrayado es mío).

[37] *Ibid.*, pp. 81-82.

[38] Molnar, Erick, *Fuentes ideológicas del materialismo histórico.* México, Ediciones de Cultura Popular, 1974, p. 126.

[39] Paul Q. Hirst. "Marx y Engels sobre la ley, el delito y la moralidad", en Ian Taylor, Paul Walton y Jock Young. *Criminología crítica.* 3a. ed. México, Siglo XXI, 1985, pp. 261-262.

[40] Marx comentará que esta relación quedaba en Hegel de la siguiente manera: "La humanidad de la naturaleza y de la naturaleza producida por la historia –la humanidad de los productos del hombre–, aparece en forma de productos del pensamiento abstracto y como tales, fases del espíritu: entidades pensadas" (*Manuscritos...*, p. 169).

unidad de la ciencia que Marx sintetiza así: "las ciencias de la naturaleza llegarán a incluir a la ciencia del hombre, lo mismo que la ciencia del hombre incluirá a las ciencias de la naturaleza: habrá una sola ciencia"[41].

Un aspecto de singular importancia para la caracterización del derecho moderno, lo es sin duda las ideas relativas a la separación del trabajador directo respecto a sus medios de producción. Este fenómeno, característico de la sociedad capitalista, que es estudiado posteriormente en los *Grundrisse* y en *El Capital*, constituye uno de los presupuestos fundamentales del contrato de trabajo asalariado regulado por el orden jurídico. En virtud de que los trabajadores se encuentran desposeídos, de manera generalizada, de los medios de producción, la extracción del plustrabajo se efectúa de manera "silenciosa" en el propio mecanismo económico, necesariamente mediado por la libertad jurídica que supone el contrato de trabajo. Siendo la fuerza de trabajo una mercancía, el derecho aparece como el elemento fundamental mediador que permite el libro encuentro de capital y trabajo asalariado necesario para la constitución de las relaciones de producción capitalistas, permitiendo, además, su reproducción ampliada. La extorsión pacífica del plustrabajo queda así garantizada. Sin embargo debemos reconocer que en los *Manuscritos de 44* todavía no existe una teoría del valor-trabajo, de la teoría de la plusvalía, que Marx desarrollará en *El Capital*. Existe, sí, la motivación hacia la construcción crítica de esta teoría que, en definitiva, es desarrollada y perfeccionada en *El Capital*.

[41] Marx, *op. cit., Manuscritos...*, p. 112.

Por último, considero que vale la pena añadir que en la introducción a los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* Marx señalaba expresamente: "He anunciado ya en los *Anales Franco-Alemanes* la crítica de la *Filosofía hegeliana del Derecho.* Al prepararla para impresión se evidenció que la mezcla de la crítica dirigida contra la especulación con la crítica de otras materias resultaba inadecuada, entorpecía el desarrollo y dificultaba la comprensión. Además, la riqueza y la diversidad de los asuntos a tratar sólo hubiese podido ser comprendida en *una sola* obra de un modo totalmente asforístico, y a su vez tal exposición aforística hubiera producido la apariencia de una sistematización arbitraria. Haré, pues, sucesivamente, en folletos distintos e independientes, la crítica del derecho, de la moral, de la política, etc., y trataré, por último, de exponer en un trabajo especial la conexión del todo, la relación de las distintas partes entre sí, así como la crítica de la elaboración especulativa de aquel material"[42]. De este original proyecto, la primer obra en cuestión, como lo hemos visto, quedó inconclusa y fue publicada hasta 1927 bajo el título de *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* y los folletos específicos de crítica al derecho Marx nunca los elaboró. Y una vez más, en los materiales preparatorios para la elaboración de *El Capital,* Marx programó una sección expresamente dedicada al Estado, a las ideologías y al derecho de la sociedad capitalista, sin embargo, bien sabemos que esta obra quedó sin concluir en su integridad, habiéndose publicado solamente en vida de Marx el primer tomo. Engels publicó el resto de los materiales como tomos II y III de *El Capital.*

[42] Cf. *Introducción* de *op. cit.*

CAPITULO VI

FUNDAMENTOS SOCIOECONOMICOS DEL DERECHO
LA IDEOLOGIA ALEMANA

> Como el estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época, se sigue de aquí que todas las instituciones comunes tienen como mediador al estado y adquieren a través de él una forma política. De ahí la ilusión de que la ley se basa en la voluntad y, además, en la voluntad desgajada de su base real, en la voluntad libre. y, del mismo modo, se reduce el derecho, a la vez, a la ley.
>
> Carlos Marx.

1. La crítica a la filosofía jurídica de Max Stirner

La Ideología Alemana[1], como lo indica el propio título, es una obra cuyo cuerpo sustancial está delimitado por la crítica de Marx a lo que él llama forma especulativa, ideológica, de tratamiento de la realidad social. En el campo del derecho el caso típico de esta tendencia explicativa lo constituye la filosofía del derecho de Max Stirner.

[1] Redactada de septiembre de 1845 hasta mayo de 1846, quedando inédita hasta 1932. Se trata de una obra conjunta de Marx y Engels. Sin embargo marxólogos autorizados señalan que es posible probar que Marx la redactó casi en su totalidad. Michel Lowy afirma: "consideramos el conjunto como expresión del pensamiento de Marx, lo cual nos parece estar tanto más justificado cuanto que todos los manuscritos llevan correcciones o adiciones de su pluma y cuanto que Engels escribió que, 'cuando volvimos a reunirnos en Bruselas, en la primavera de 1845, Marx... había desarrollado ya, en líneas generales, su teoría materialista de la historia"' (Michael Lowy. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. México, Siglo XXI, 1972, p. 174).

El procedimiento de explicación del derecho seguido por Stirner, Marx lo expone y critica de la siguiente manera:

En un primer momento, Stirner considera el derecho como el producto de la "voluntad de dominio". Así como los ideólogos neohegelianos –señala Marx– separan los pensamientos de los individuos de sus relaciones que le sirven de base, del "mismo modo, es posible separar también aquí el derecho de su base real, con lo que se obtendrá una 'voluntad de dominio', que va modificándose a través de los diferentes tiempos y que encuentra su propia historia sustantiva en sus creaciones, en las leyes"[2]. El resultado es que, al autonomizar el derecho de su movimiento histórico, el derecho termina explicándose por un concepto situado fuera de él, por la "voluntad de dominio"; el derecho resultar ser el producto de un concepto que domina al hombre. Según él (Stirner), el derecho no nace de las relaciones materiales entre los hombres y de los consiguientes conflictos entre ellos, sino que nace de un concepto que domina a los hombres y de los consiguientes conflictos entre los hombres y ese concepto[3]. En definitiva, las relaciones jurídicas son presentadas "como el imperio del *concepto* del derecho, lo que le permite matar al derecho convirtiéndolo en un concepto y, por tanto, en lo sagrado"[4].

[2] Carlos Marx-Federico Engels. *La ideología alemana.* Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos, 1973, p. 388.
[3] Cf. *Ibid.*, p. 372.
[4] *Loc. cit.* Max Stirner escribe: "¿no es el derecho un concepto religioso, es decir algo sagrado? (...). El derecho es el espíritu (...). Pues el derecho sólo puede ser influido por un espíritu". "El código penal sólo existe a través de lo sagrado (*Apud.*, *Ibid.* p.p. 371 y 397).

El derecho, según Marx, no es el producto del concepto "voluntad de dominio" que Stirner ha extraído como principio común a toda época histórica y que luego le sirve de fundamento explicativo del concepto de derecho; el derecho, tal como se manifiesta en el lenguaje de las leyes de un pueblo, brota constantemente del proceso de vida de los hombres, pero de los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. El derecho, la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden, no tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento[5]. Cuando los filósofos neohegelianos critican el derecho explicándolo como si se tratara de un producto de la conciencia que domina al hombre, con existencia y desarrollo propio, lo que hacen es concebir al derecho desligado de los hechos y del desarrollo práctico, es decir, independientemente de sus condiciones materiales de existencia. Por otra parte, si para dar la apariencia de que la conciencia a la que se refieren estos filósofos, es la conciencia del hombre, y se remiten a la conciencia del hombre, en realidad también al hombre se le representa de manera abstracta, en la imaginación de sus ideas. No parten del hombre histórico-social para explicar sus ideas jurídicas como producción intelectual de su conciencia, sino que parten de la conciencia pura para explicar al hombre y a los productos de su actividad intelectual.

[5] Cf. *Ibid.*, p. 26.

En un segundo momento, y para evitar la "*vaciedad*" del concepto derecho, en tanto concepto abstraído de la historia, Stirner "se ve obligado ahora a introducir una determinación empírica del derecho, que pueda reivindicar para el individuo; es decir, a reconocer en el derecho algo distinto a lo sagrado"[6]. Para esto, Stirner ahora habla de "la determinación poder del derecho y la aclara del modo siguiente (...): 'el Estado ejerce el poder, el comportamiento del Estado es la *violencia,* y a esta violencia le llama *derecho.* La colectividad tiene un poder que se llama legítimo, es decir, que es el derecho"[7]. Con afirmar esto, se pregunta Marx, ¿acaso tenemos explicado el poder como fundamento del derecho?. Sabemos "por cien autores anteriores, desde hace largo tiempo, que el derecho es un producto del poder"[8], y ahora nos enteramos que no existe derecho sin poder socialmente organizado por la colectividad, como violencia legítima del Estado, "con lo que despacha (Stirner) felizmente todos los problemas acerca de la conexión del derecho con los hombres *reales* y sus relaciones y produce su antítesis"[9]. Con una afirmación como la que hace Stirner,

[6] *Ibid.,* p. 377.
[7] *Loc. cit.*
[8] *Ibid.,* p. 381. sobre la consideración del poder como fundamento del derecho, Marx señala aquí que "desde Maquiavelo, Habbes, Spinoza, Bodin, etc., en los tiempos modernos, para no hablar de los antiguos, se expone siempre el poder como fundamento del derecho, lo que lleva implícito la concepción teórica de la política como emancipada de la moral y el postulado del estudio aparte e independiente de la política. Más tarde, en el sigo XVIII en Francia y en el XIX en Inglaterra, se redujo todo el derecho al derecho privado, del que San Max no habla, y el derecho privado a un poder perfectamente determinado y concreto, el poder de los propietarios privados, y todo ello sin contentarse simplemente con frases" (*Ibid.,* p.377).
[9] *Loc. cit.*

la relación del poder y el derecho no se esclarece, pues para hacerlo tendría que explicar la base empírica y real del poder en que se funda el derecho. Ciertamente, el derecho tiene como uno de sus fundamentos al poder del Estado que lo sanciona e impone, tal como lo sabemos desde Maquiavelo, Hobbes, Bodin, etc., pero además es necesario explicar el origen del poder político y sus efectos, es decir, la base real y los efectos del ejercicio de ese poder sobre las propias relaciones bajo las cuales los individuos reales dominan, para comprender su verdadera relación con el derecho. El poder del Estado no se funda en un mero acto voluntario de violencia, sino que exige, para actuar como poder político, además del derecho, ciertas condiciones reales. Así pues, la simple identidad poder igual a derecho no esclarece porqué el poder que ejerce el Estado llega a ser poder legal, e inversamente porqué el derecho llega a conferir legitimidad al poder, esto es, porqué, como el propio Stirner lo señala, la violencia legítima es derecho. La posible respuesta a esta cuestión se explica, según Marx, en función de las condiciones económicas de la sociedad civil; lugar donde se entretejen estas condiciones con los intereses de las diferentes clases sociales.

Según Marx, si "se ve en el poder el fundamento del derecho, como hacen Hobbes, etc., tenderemos que el derecho, la ley, etc., son solamente el signo, la manifestación de *otras* relaciones, sobre las que descansa el poder del Estado. La vida material de los individuos, que en modo alguno depende de su simple 'voluntad', su modo de producción y la forma de intercambio, que se condicionan mutuamente, constituyen la base real del Estado y se manifiestan como tales en todas las fases en que siguen siendo necesarias la división del

trabajo y la propiedad privada, con absoluta independencia de la *voluntad* de los individuos. Y estas relaciones reales, lejos de ser creadas por el poder del Estado, son, por el contrario, el poder creador de él. Los individuos que dominan bajo estas relaciones tienen, independientemente de que su poder deba constituirse como Estado, que dar necesariamente a su voluntad, condicionada por dichas determinadas relaciones, una expresión general como voluntad del Estado, como ley, expresión cuyo contenido está dado siempre por las relaciones de esta clase, como con la mayor claridad demuestran el derecho privado y el derecho penal"[10]. Así como para los individuos de las clases dominantes no depende de su voluntad idealista o de su capricho "el que hagan valer su propia voluntad en forma de ley, colocándola al mismo tiempo por encima del capricho personal de cada uno de ellos ..., lo mismo ocurre con las clases dominadas, de cuya voluntad no depende tampoco la existencia de la ley y del Estado"[11]. La dominación personal de los individuos que dominan bajo determinadas relaciones reales, "tiene necesariamente que constituirse, al mismo tiempo, como una dominación media. Su poder personal descansa sobre condiciones de vida que se desarrollan como comunes a muchos y cuya continuidad ha de afirmarlos como dominantes frente a los demás y, al mismo tiempo, como vigentes para todos. La expresión de esta voluntad condicionada por sus intereses comunes es la ley"[12].

[10] *Ibid.*, p.p. 386-387.
[11] *Ibid.*, p. 387.
[12] *Loc. cit.*

La concepción voluntarista de Stirner sobre el derecho, continúa afirmando Marx, llega a su culminación en "la concepción idealista del Estado, según la cual éste consiste simplemente en voluntad"[13]. Según Stirner, hay que tomar el acuerdo de apoderarse del Estado para que el hombre pueda aniquilarlo. Con esto, afirma Marx, "hemos tenido la alegría de ver a San Sancho [se refiere irónicamente a Max Stirner] realizar la gran hazaña de destruir el Estado mediante un simple *cambio de voluntad,* que, a su vez, depende, naturalmente, de la *simple voluntad*"[14]. "El Estado no existe –según Marx– por obra de la voluntad dominante, sino que el Estado, al surgir como resultante del modo material de vida de los individuos, adopta también la forma de una voluntad dominante"[15].

Por no tomar en cuenta las condiciones materiales del poder, el medio ambiente en que se origina y sobre el cual aquel poder ejerce sus efectos, Stirner desemboca en el más puro voluntarismo sobre el derecho y el Estado, dejando, en definitiva, como afirma Marx, "a un lado tanto el poder como el derecho"[16]. Ni uno ni otro han sido entendidos y mucho menos mediados en su relación.

La crítica de Marx no se detiene aquí. También se refiere a la noción de Stirner sobre la ley. La primera observación que hace es que la doctrina de Stirner encierra un "gran misterio", a saber: "que comienza todo su estudio sobre el derecho con una explicación

[13] *Ibid.,* p. 392.
[14] *Ibid.,* p. 393.
[15] *Ibid.,* p. 388
[16] *Ibid.,* p. 379..

general del derecho que se le 'escapa' al hablar del derecho y a la que sólo vuelve cuando se pone a hablar de algo *completamente distinto:* de la ley"[17]. Ahora Stirner identifica el derecho a la ley. Stirner escribe: "El derecho es el espíritu de la sociedad. Si la sociedad tiene una voluntad, esta voluntad es precisamente el derecho; la sociedad existe precisamente por el derecho. Y puesto que sólo existe por el hecho (no por el derecho, sino sólo por esto, por el hecho) de que ejerce un imperio sobre los individuos, tenemos que el derecho es su *voluntad de domino'.* Es decir, que 'el derecho es *voluntad de dominio...'.* 'Los Estados perduran mientras hay una *voluntad soberana* y esta *voluntad soberana* se considera equivalente a la propia voluntad. la voluntad del señor es ley'"[18]. Luego añade Stirner: "'Lo que en una sociedad es *legítimo,* lo que en ella es justo, se expresa también en la ley'"[19]. Aquí las identidades son estas: "La voluntad de dominio de la sociedad es igual a derecho, la voluntad de dominio es ley: derecho es igual a ley"[20]. "La ley es igual a voluntad soberana del Estado: la ley es igual a voluntad del Estado"[21]. Y como con anterioridad Stirner ya había afirmado que el derecho es el poder legítimo de la colectividad, ahora no tiene más que copiar de manera "desmañada" a Hegel para concluir que lo que es legítimo en una sociedad se expresa también en la ley[22].

[17] *Ibid.*, p. 385.
[18] *Loc. cit.*
[19] *Loc. cit.*
[20] *Loc. cit.*
[21] *Ibid.*, p. 389.
[22] Cf. *Ibid., p. 386. Según Hegel: "Lo ajustado a la ley es la fuente de conocimientos de lo que es justo o, más exactamente, de lo que es legítimo" (Hegel, filosofía del derecho,* parágrafo 211 y ss.).

Marx introduce los siguientes comentarios. La "voluntad de dominio" a la que hace alusión Stirner, es una voluntad, como ya lo veíamos, desgajada de su base real, un concepto. Se hace la ilusión de ver en el derecho el imperio de una voluntad dotada de existencia propia, que va modificándose a través de los diferentes tiempos y que encuentra su propia historia sustantiva en las leyes. Mediante este procedimiento, tenemos que al separar los pensamientos de su base, de los individuos reales y sobre todo de las relaciones que brotan de una fase dada de un modo de producción, Stirner obtiene un principio ("voluntad de dominio") rector de la historia. El derecho queda explicado por el principio "voluntad de dominio", es decir, en definitiva por un concepto. Ahora solo basta *identificar* este concepto con la "voluntad soberana del Estado" para que dicho concepto tome cuerpo y se exteriorice en las leyes que éste emite y sanciona. Marx rechaza este tipo de procedimiento para explicar el derecho y la ley por ser especulativo, y, más aún, por reducir erróneamente el derecho a la ley. Las definiciones que así se obtienen sobre el derecho dejan necesariamente al margen los procesos causales subyacentes del derecho, los cuales vienen a ser después retomados como formando parte de la historia sustantiva de los conceptos. Por este motivo, según Marx, la explicación sobre el derecho no puede empezar por una definición general obtenida a partir de un concepto, por ejemplo, del concepto "voluntad de dominio".

De igual forma, según Marx, Stirner considera erróneamente a la ley moderna como emanación exclusiva de la "voluntad soberana" del Estado. Pero la voluntad soberana del Estado, según Marx, si bien da

autoridad al mandato jurídico, de ninguna manera lo hace en calidad de poder omnipotente, sino condicionado por las relaciones económicas en que descansa el poder del Estado, las que en última instancia también condicionan la eficacia del mandato: "Que se le ocurra [a Federico Guillermo IV, rey de Prusia] un día ordenar un empréstito de 25 millones, la centésima parte de la deuda pública inglesa, y ya verá qué clase de voluntad es su voluntad soberana"[23]. "La consideración más superficial de la legislación, por ejemplo de las leyes sobre los pobres en todos los países, convencerá a cualquiera de lo que consiguen los soberanos cuando se imaginan que pueden conseguir algo simplemente por medio de su 'voluntad soberana', es decir, por el solo hecho de quererlo"[24]. En *Miseria de la Filosofía* (1847), criticando el "capricho de los soberanos", que para Proudhon constituía la "suprema razón", Marx volverá a afirmar: Verdaderamente es preciso carecer de todo conocimiento histórico para ignorar que son los soberanos quienes, en cualquier tiempo, han sufrido las condiciones económicas; que nunca han sido ellos quienes han establecido sus leyes. La legislación, tanto política como civil, no hace más que expresar, verbalizar el poder de las relaciones económicas.

Así pues, la "voluntad de dominio" o la "voluntad soberana" nunca es una "voluntad libre". En todo caso, son las condiciones propias de la sociedad civil burguesa y sus relaciones materiales específicas las que erigen al Estado en la esfera de la "voluntad general", dando a

[23] *Ibid.*, p. 388.
[24] *Ibid.*, p. 389.

todas las instituciones comunes una forma política. En virtud de esto, la ley moderna, al tener como mediador al Estado, asume necesariamente la forma de un producto-expresión de la "voluntad libre". "De ahí la *ilusión* de que la ley se basa en la voluntad y, además, en la voluntad desgajada de su base real, en la voluntad libre. Y, del mismo modo se reduce el derecho, a su vez, a la ley"[25].

Con la crítica a Stirner, Marx propone, aún sin desarrollar, una mediación teórica entre la determinación realista (el poder) y la determinación idealista (la voluntad) para la construcción del concepto del derecho, señalando que dicha mediación conceptual debe partir de las relaciones materiales que fundamentan tanto el poder como la voluntad, es decir, de las relaciones de producción y de cambio de la sociedad civil. La construcción del concepto del derecho será así un concepto históricamente determinado, medido y modelado en base a la realidad.

Además, Marx no se contenta con criticar el carácter metafísico y especulativo de interpretación de la realidad social llevada a cabo por la filosofía neohegeliana, sino que denuncia, además, su imposibilidad para transformarla. La crítica efectuada por la filosofía neohegeliana aún con todo lo radical que aparenta ser, es todavía una crítica teoricista, y, en consecuencia, imposibilitada para lograr la transformación social. Debido a su método especulativo, equivocaban las vías de una auténtica crítica y superación positiva del derecho y la política existentes de su tiempo. Estos "héroes filosóficos", como los llama Marx, luchaban contra la "sombra de la realidad", de aquí sus efectos

[25] *Ibid.*, p. 72.

conservadores. Frente a ellos Marx postula la necesidad de una interpretación histórico-materialista de la realidad social, como único modo posible para fundar una vía positiva de superación y transformación; postula la unidad operativa entre un conocimiento objetivo de la realidad y la transformación práctica, revolucionaria, del mundo existente por el proletariado. Por eso uno de los temas centrales de *La Ideología Alemana* es el de la revolución proletaria.

2. Sugerencias metodológicas generales

En oposición a la concepción especulativa sobre la realidad social, en esta misma obra Marx establece las líneas generales de su concepción materialista de la historia: "Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando en base a ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que naturalmente permitirá exponer las cosas en su totalidad (y así también, por ello mismo, la acción recíproca entre estos diversos aspectos). No se trata de buscar una categoría en cada período, como hace la concepción idealista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el terreno histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las for-

maciones ideológicas sobre la base de la práctica material... Esta concepción revela que la historia no termina disolviéndose en la 'autoconciencia', como el 'espíritu del espíritu', sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, una relación históricamente creada con la naturaleza y entre unos y otros individuos, que cada generación transfiere a la que le sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que aunque de una parte sean modificados por la nueva generación, dictan a ésta, de otra parte, sus propias condiciones de vida y le imponen un determinado desarrollo, un carácter especial; de que, por tanto, las circunstancias hacen al hombre en la medida en que éste hace las circunstancias"[26].

Bajo el esquema de esta matriz teórica fundamental, Marx establece las siguientes hipótesis relativas al conocimiento sociológico del derecho:

1) La estructura de la sociedad civil (en donde los individuos con su acción y sus condiciones materiales de vida producen y reproducen su existencia), constituye el fundamento último del derecho. Por eso, para Marx, no es posible llevar a cabo una explicación crítica del derecho si se le aisla de sus raíces socioeconómicas; es necesario abordar su estudio dentro del contexto de relaciones sociales correspondientes a una fase de desarrollo de la sociedad civil. Este enfoque sociohistórico —contrario al método especulativo de la filosofía clásica alemana— requiere "poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna falsificación, la trabazón exis-

[26] *Ibid.*, pp. 40-41.

tente entre la organización social y política y la producción"[27], exponiendo las cosas en su totalidad, lo que implica comprender la acción, reacción e interinfluencia recíproca de todos los aspectos[28]. En la *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857,* Marx afirmará que el estudio de la relación existente entre la organización político-jurídica y la producción correspondiente a una formación económica social, es necesario abordarla en sus nexos internos, orgánicos: "toda forma de producción engendra sus propias instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno, etc. La grosería y la incomprensión consisten precisamente en no relacionar sino fortuitamente fenómenos que constituyen un todo orgánico, en ligarlos a través de un nexo meramente reflexivo"[29].

[27] *Ibid.,* p. 25.

[28] Según Ludovico Silva, las formulaciones metodológicas de Marx funcionan en torno a este eje: "para entender a una sociedad, así como para entender y explicar su producción espiritual, es imprescindible conocer científicamente su nivel material de producción: sus medios de producción, sus fuerzas productivas, su modo de producción, sus relaciones de producción. Entendiendo, claro está, lo *contrario* de lo que entienden los manuales del marxismo, que tanto hablan de 'superestructura' y de 'estructura', a saber: que la producción espiritual 'está directamente implicada en la actividad material', y que en modo alguno se supone, dentro de esta doctrina, una separación real de 'niveles', aunque sí una separación metafórica o, en todo caso, analítica" (Ludovico Silva. *La alienación en el joven Marx.* México, Ed. nuestro tiempo, 1979, p. 233).

[29] Carlos Marx. *Introducción general a la crítica de la economía política,* 1857. 16a. ed. México, Ediciones pasado y presente, 1982, p. 38. Desde esta perspectiva, seguiún Elías Díaz, no es posible, atribuirle a Marx una concepción mecanicista sobre el derecho; más bien se trata de una interpretación dialéctica, en el sentido de interrelación mutua, no unilateral entre los factores económico-sociales y los jurídico-políticos que, junto con otros, componen en una situación histórica determinada cada totalidad social concreta. (Cf. Elías Díaz. *De la maldad estatal y la soberanía popular.* Madrid, Editorial Debate, 1984, pp. 156-159). Sobre este aspecto, también puede consultarse la carta de Engels a Bloch del 21-22 de septiembre de 1890. (Federico Engels, Escritos. Historia, economía, crítica social, filosofía, cartas. Selección de textos de W.O. Henderson. Barcelona, Ed. península, 1974, p.p. 340-342).

2) La distinción de las diversas fases de la sociedad civil (de las relaciones de producción e intercambio según formaciones económico-sociales diferenciadas), permite comprender la especificidad histórica de los diferentes tipos estructurales de derecho, así por ejemplo, del derecho-privilegio feudal y del derecho igual (formal) moderno. Marx insiste expresamente que es necesario realizar estudios sobre el "modo medieval de producción, cuya expresión política es el privilegio, y del modo de producción moderno que tiene como expresión, en general, el *derecho y la igualdad de derecho,* y acerca de las relaciones entre estos dos modos de producción y sus respectivas relaciones jurídicas"[30].

3) *La estructura económica de la sociedad civil y el derecho.*

A nuestro juicio, en el contexto de esta polémica contra la filosofía especulativa de la escuela neohegeliana, Marx establece las líneas generales de su concepción sociológica sobre el derecho. El criterio central de explicación lo constituye la estructura económica de la sociedad civil.

En la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* Marx ya había indicado que la explicación del derecho debía fundarse en la comprensión de sus propias condiciones reales de existencia y no a

[30] Marx, *op. cit., La ideología...* p. 384. En *La Cuestión Judía,* Marx ya había afirmado que la relación de individuos independientes en la sociedad burguesa era el derecho, y que la relación entre los hombres de los estamentos y los gremios era el privilegio (Marx *op. cit.,* p. 248).

partir del desenvolvimiento de la idea. El análisis de la naturaleza específica del derecho en función de los elementos condicionantes y actuantes (las contradicciones propias de la familia y la sociedad civil), constituía la clave de una verdadera explicación crítica no especulativa. Sin embargo, no obstante Marx apuntaba estas ideas, todavía no emprendía la explicación concreta de lo que él llamaba los elementos condicionantes y actuantes del derecho y el Estado.

En *La Cuestión Judía,* Marx trazaba ya el camino de esta explicación, que, desde el primer momento, se perfila como un análisis histórico y económico de los fundamentos del derecho. A propósito de los derechos humanos y, de manera general, del derecho-igual moderno y del derecho-privilegio feudal, Marx penetra en su consistencia específicamente histórica, explicándolos en función del tipo de relaciones que entablan los individuos en el seno de la sociedad civil. El criterio según el cual es la sociedad civil la que condiciona y regula al aparato jurídico-político del Estado, quedará definitivamente verificado. Para el caso de la sociedad civil moderna, será la estructura individualista y privatizada (sociedad atomizada y disgregada de privados), y la forma como en ella los individuos entablan sus relaciones, el fundamento de existencia de un derecho igual (formal) y de un Estado representativo, puramente político.

En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* Marx penetra por primera vez en el análisis de uno de los aspectos esenciales del funcionamiento de la sociedad capitalista, el trabajo enajenado, con objeto de precisar las causas fundamentales de la alienación política, jurídica e ideológica. El derecho, el Estado y la filosofía especulativa

serán concebidos como formas particulares de la producción económica enajenada del hombre y, por ende, caían bajo su ley general. Aquí la superación de toda alienación dependerá del proletariado, sujeto histórico de la desenajenación humana.

En *La Ideología Alemana,* el criterio de explicación del derecho será la sociedad civil, pero ahora se profundizará en la dimensión histórico-económica de su anatomía. Aquí Marx define la sociedad civil de la manera siguiente: "La forma de intercambio condicionada por las fuerzas de la producción existentes en todas las fases históricas anteriores y que, a su vez, las condiciona es la *sociedad civil.* (...). Ya ello revela que esta sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia... La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca toda la vida comercial e industrial de una fase y, en este sentido, trasciende de los límites del Estado y de la nación, si bien, por otra parte, tiene necesariamente que hacerse valer al exterior como nacionalidad y, vista hacia el interior, como Estado"[31]. "La industria y el comercio, la producción y el intercambio de las necesidades de la vida se condicionan por su parte y se hallan, a su vez, condicionadas en cuanto al modo de funcionar por la distribución, por la organización de las diversas clases sociales"[32]. La sociedad civil "forma en todas las épocas la *base del Estado y de toda otra superestructura idealista*"[33].

[31] *Ibid.*, p. 38.
[32] *Ibid.*, p. 47.
[33] *Ibid.*, p. 38.

Derivado de esta idea fundamental, Marx hace los siguiente comentarios de interés para el derecho.

a) Existe una dependencia estrecha entre la evolución del derecho privado y la evolución de la propiedad privada. Para Marx, el verdadero desarrollo del derecho (igual) es concomitante al desarrollo de la propiedad privada en el marco de las relaciones de producción y cambio burguesas. Marx afirma que el "derecho privado se desarrolla, conjuntamente con la propiedad privada, como resultado de la desintegración de la comunidad natural. Entre los romanos, el desarrollo de la propiedad privada y el derecho privado no acarreó más consecuencias industriales y comerciales porque el modo de producción de Roma siguió siendo enteramente el mismo que antes. En los pueblos modernos, donde la comunidad feudal fue disuelta por la industria y el comercio, el nacimiento de la propiedad privada y el derecho privado abrió una nueva fase, susceptible de un desarrollo ulterior. La primera ciudad que en la Edad Media mantenía un comercio extenso por mar, Amalfi, fue también la primera que desarrolló un derecho marítimo. Y tan pronto como, primero en Italia y más tarde en otros países, la industria y el comercio se encargaron de seguir desarrollando la propiedad privada, se acogió de nuevo el derecho romano desarrollado y se lo elevó a autoridad. Y cuando, más tarde, la burguesía era ya lo suficientemente fuerte para que los príncipes tomaran bajo su protección sus intereses, con la mira de derrocar a la nobleza feudal por medio de la burguesía, comenzó en todos los países –como en Francia, durante el siglo XVI– el verdadero desarrollo del derecho, que en todos ellos, exceptuando a

Inglaterra, tomó como base el derecho romano. Pero también en Inglaterra se utilizaron, para el desarrollo ulterior del derecho privado, algunos principios jurídicos romanos (principalmente, en lo tocante a la propiedad mobiliaria). (No se olvide que el derecho carece de historia propia...)"[34].

De esta cita reproducida en extenso, podemos inferir que, para Marx, el derecho privado y sus instituciones fundamentalmente contractuales constituyen la forma de las relaciones de cambio económicas fundadas en la propiedad privada con sus principios de libertad e igualdad. De esta manera, por ejemplo, las relaciones jurídicas privadas de la compra venta no son sino distintas formas jurídicas que expresan un contenido económico. Si bien diferenciadas ambas esferas se encuentran entrelazadas. Por eso, según Marx, el desarrollo de los intercambios mercantiles, producto del desarrollo de la industria y el comercio, está íntimamente ligado al desarrollo de las formas jurídicas de derecho privado. Marx añade que este desarrollo concomitante logra su apogeo en la sociedad burguesa moderna, pues aquí la propiedad privada logra penetrar en la estructura misma del Estado, manifestándose ideológicamente como el resultado de la voluntad general. Según Marx, en la sociedad burguesa el "derecho privado proclama las relaciones de propiedad existentes como el

[34] *Ibid.*, p. 73. Al final del texto transcrito, Marx afirma: "No se olvide que el derecho carece de historia propia"; su realidad queda fuera de él mismo, su historia acontece fuera, allí donde existe la historia de las relaciones de propiedad. El derecho carece de historia y esto no quiere decir que no tenga historia (al contrario: es la expresión de la historia real de los hombres), sino que no tiene historia propia. (Cf. Louis Althusser. *La filosofía como arma de la revolución.* Buenos Aires, Ed. Pasado y Presente, 1968, p.p. 121-122).

resultado de la voluntad general"[35]. Este fenómeno no se da en Roma, pese al desarrollo importantísimo de las instituciones jurídicas privatísticas fundadas en el alto nivel de intercambios mercantiles existentes, pues su estructura política y su derecho público siguieron basados en el reconocimiento de la esclavitud, en los nexos de dependencia directos y en el contenido social de la ciudadanía. Este *status* de desigualdad sólo logró romperse con la emancipación de la propiedad privada de la comunidad, en la sociedad moderna burguesa, en donde el Estado llegó a ser el Estado de la propiedad privada. El derecho propiamente dicho, para Marx, lo constituye el derecho de los intercambios basados en la propiedad privada burguesa.

Por otra parte, Marx advierte que el desarrollo concomitante de formas jurídicas y relaciones económicas no es un desarrollo unilineal, sino que en muchos casos la forma jurídica sobrevive a los cambios económicos, así por ejemplo, que las formas jurídicas del derecho privado romano fueron remodeladas y adaptadas a la sociedad moderna en virtud del auge de los intercambios mercantiles[36]. En la *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857), Marx afirmará al respecto: "Pero al punto verdaderamente difícil que aquí ha de ser discutido es el de saber cómo las relaciones de producción, bajo el aspecto de relaciones jurídicas, tienen un desa-

[35] *Loc. cit*

[36] Alberto Kohen comenta: "El derecho privado perdura, mientras que no ocurre lo mismo con el Derecho Público, ya que éste es la expresión normativa de una formación económico-social basada en la coerción individual, en la esclavitud, y que, por tanto, no puede expresarse con carácter de vigencia o validez universal. El derecho privado romano, en cambio, es la expresión generalizada, y maravillosamente sintetizada, de una sociedad productora de mercancías" (Alberto Kohen. *Marxismo, Estado y Derecho.* Buenos Aires, Ediciones centro de estudios, 1972, p. 194).

rrollo desigual. Así, por ejemplo, la relación del derecho privado romano (esto es menos válido para el derecho penal y el derecho público) con la producción moderna"[37].

En comentarios posteriores, también Marx toma en consideración la constante adaptación de las formas jurídicas privatísticas al surgimiento de nuevas formas de propiedad derivadas del desarrollo económico y social, aunque en muchos casos advierte, los nexos entre las relaciones de cambio económicas y las nuevas relaciones jurídicas no se establezcan de manera inmediata: "Tan pronto como el desarrollo de la industria y del comercio hace surgir nuevas formas de intercambio por ejemplo, las compañías de seguros, etc., el derecho se ve obligado, en cada caso, a dar entrada a estas formas entre los modos de adquirir la propiedad"[38].

b) El Estado moderno y su regulación jurídico-política necesariamente protege la propiedad privada. Empezando por reconocer que son las condiciones de la producción el verdadero fundamento de todas las relaciones jurídico-políticas, Marx escribe: "La propiedad, bajo el régimen de la burguesía como en todos los tiempos, se halla vinculada a ciertas condiciones que son en primer lugar condiciones económicas, dependientes del grado de desarrollo de las fuerzas productivas y del comercio y que cobran necesariamente una expresión jurídica y política"[39]. De esta manera, las "relaciones de producción de los individuos que hasta ahora han venido dominando

[37] Marx, *op. cit., Introducción...*, p. 60.
[38] Marx, *op. cit., La ideología...*, p. 74
[39] *Ibid.*, p. 421.

no tienen más remedio que manifestarse también en el plano de las relaciones políticas y jurídicas"[40]. "A la propiedad privada moderna corresponde el Estado moderno paulatinamente comprado, en rigor, por los propietarios privados (...). Mediante la emancipación de la propiedad privada con respecto a la comunidad, el Estado cobra existencia especial junto a la sociedad civil y al margen de ella; pero no es tampoco más que la forma de organización que se dan *necesariamente* los burgueses, tanto en lo interior como en lo exterior, para la mutua garantía de su propiedad y de sus intereses"[41].

Para Marx la propiedad privada no existe por obra del reconocimiento jurídico y político del Estado, sino que son las condiciones materiales, económicas, las que hacen que la propiedad adopte, por mediación del Estado, la forma de propiedad jurídica. En este sentido, para Marx, no es la propiedad jurídica la base la propiedad privada, sino a la inversa; y el nexo entre la propiedad privada y la propiedad jurídica viene a quedar como un imperativo de orden económico, como un hecho. Marx parece no darle mayor importancia a los efectos jurídicos que lleva consigo el que la propiedad privada sólo pueda ser reconocida como tal cuando ha sido garantizada legalmente por el Estado, o, en otras palabras, que la propiedad privada si no es regulada como propiedad jurídica no llega a ser todavía propiedad,

[40] *Ibid.*, p. 430. El subrayado es mío. Según Elías Díaz, uno de los postulados de Marx en el campo de la sociología jurídica lo constituye la consideración del derecho y el Estado como superestructura surgida necesariamente para mantener la posición dominante de la burguesía, para la defensa de un sistema de propiedad de carácter clasista, característico de la sociedad burguesa (Cf. Elías Díaz. *Sociología y Filosofía del Derecho,* Madrid, Taurus, 1980, p. 138).

[41] *Ibid.*, pp. 71-72. El subrayado es mío.

es posesión. Ciertamente, al hablar Marx aquí de propiedad privada se refiere a su sentido económico, pues en definitiva es esta condición la que impone necesariamente una significación jurídica (en sentido amplio) y, en todo caso, su reconocimiento legal en cuanto forma jurídica sancionada por el Estado. Pensar lo contrario, que es el reconocimiento legal de la propiedad privada dado por Estado la base de la propiedad privada, no deja de ser para Marx una ilusión de juristas y políticos. Según Marx en el marco de la división del trabajo, las relaciones de propiedad cobran necesariamente una existencia sustantiva frente a los individuos. Esta situación permite que dichas relaciones adquieran, en su forma jurídica, una vigencia y desarrollos especiales por obra de los políticos y los juristas, a quienes la división del trabajo encomienda la misión de practicar el culto a los conceptos jurídicos, viendo en ellos, y no en las condiciones de la producción, encubiertas por las relaciones jurídicas, el verdadero fundamento de todas las relaciones reales de la propiedad[42], consiguiendo, con ello, como lo hace Stirner, erigir la "propiedad jurídica en base de la propiedad privada y el concepto del derecho en base de la propiedad jurídica"[43]. Aún en el caso de la expropiación, en donde suele ponerse de manifiesto que la propiedad privada tiene su principio en el Estado, para Marx, la expropiación no significa la negación de la propiedad privada; más bien es la ilusión jurídica que genera la propiedad privada, garantizada legalmente como derecho absoluto, la que entra en contradicción con las condiciones materiales

[42] *Cf. Ibid.*, pp. 430-431.
[43] *Ibid.*, p. 431

generales encubiertas de la propiedad privada; por lo demás, para Marx, estas contradicciones forman parte de la *existencia* misma de la propiedad privada[44].

También para Marx, la clase dominante en el Estado político moderno, la clase burguesa, es la que *necesariamente*, y no por un acto de libre voluntad, se ve obligada a constituirse como Estado para salvaguardar por término medio sus intereses comunes. Los burgueses organizan – escribe Marx – "la defensa de su propiedad en el Estado"[45], pues "por ser ya una clase, y no un simple estamento, se halla obligada a organizarse en un plano nacional y no ya solamente en un plano local y a dar a su *interés medio*, una forma general"[46]. Así pues, entretegidos los intereses económicos de la clase burguesa a las condiciones materiales de existencia de la propiedad privada, por término medio encuentran en el Estado una forma política adecuada para su defensa, intereses que desde el primer momento se presentan como el interés general. El Estado, como fuerza organizada de esa clase, reconoce, tutela y sanciona dichos intereses, de manera especial a través de las normas que dicta.

c) En las condiciones de las relaciones de cambio de la sociedad burguesa moderna, las relaciones jurídicas de los contratos privados asumen la apariencia de relaciones libremente concertadas, ocultando necesaria y funcionalmente la realidad; provienen de ésta pero la

[44] Cf. *Ibid.*, pp. 411-447.
[45] *Ibid.*, p. 421.
[46] *Ibid.*, p. 71.

deforman. Esta ilusión jurídica la comparten –según Marx– en toda su extensión los juristas, pues para ellos y para todos los códigos en general es algo fortuito el que los individuos entablen relaciones entre sí, celebrando, por ejemplo, contratos, considerando estas relaciones como nexos que pueden o no contraer, según se quiera, y cuyo contenido descansa íntegramente sobre el capricho individual de los contratantes[47]. Las relaciones jurídicas de los contratos son concebidas así por Marx como la forma jurídica de las relaciones de cambio basadas en la propiedad privada, que postulando funcionalmente los principios de libertad e igualdad ocultan y son a la vez lo contrario de lo que acontece en las relaciones de producción burguesas, que, como Marx lo admite, están basadas en la explotación del hombre por el hombre. Esta mistificación propia de la relación jurídica de los contratos en la esfera de los intercambios, es pues consustancial a las relaciones de cambio basadas en la propiedad privada; permite a los propietarios privados intercambiar "libremente" (celebrando, por ejemplo, contratos) sus mercancías, condición indispensable del proceso de producción capitalista. Son las condiciones de la producción y de cambio de la sociedad civil burguesa el fundamento mismo de la ideología jurídica.

En *El Capital,* Marx ratificará el carácter ideológico de la relación jurídica de los contratos a propósito del contrato de trabajo. Aquí, es la libertad jurídica del contrato mediante el cual el trabajador es capaz de decidir libremente la venta de su fuerza de trabajo, conver-

[47] Cf. *Ibid.*, p. 74.

tida en mercancía, la que enmascara el mecanismo fundamental de la producción capitalista, la extracción de la plusvalía y, a al vez, oculta la necesidad existencial que tiene el trabajador de vender su fuerza de trabajo, su única propiedad, por un salario para subsistir y reproducirse como tal, como trabajador asalariado. "De este modo – escribe Marx – la relación de cambio entre el capitalista y el obrero se convierte en una mera apariencia adecuada al proceso de circulación, en una mera forma ajena al verdadero contenido y que no sirve más que para mistificarlo. La operación constante de compra y venta de la fuerza de trabajo no es más que la forma. El contenido estriba en que el capitalista cambia constantemente por una cantidad mayor de trabajo vivo de otros una parte del trabajo ajeno ya materializado, del que se apropia incesantemente sin retribución. En un principio parecía que el derecho de propiedad se basaba en el propio trabajo. Por lo menos teníamos que admitir esta hipótesis, ya que sólo se enfrentaban poseedores de mercancías iguales en derechos, sin que hubiese más medio para apropiarse una mercancía ajena que entregar a cambio otra propia, lo cual sólo podía crearse mediante el trabajo. Ahora, la propiedad, vista del lado del capitalista, se convierte en el derecho de apropiarse trabajo ajeno no retribuido o su producto, y, vista del lado del obrero, como la imposibilidad de hacer suyo el producto de su trabajo"[48].

d) En esta misma línea, Marx denuncia el carácter ideológico de las teorías que dan un valor universal a los principios jurídico-polí-

[48] Marx, Carlos. *El Capital.* T. 1,. 4a. Ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p.p. 491-492.

ticos de la sociedad burguesa. Los ideólogos de la clase dominante presentan, por ejemplo, las ideas de la libertad y de igualdad burguesa como ideas que dominan la historia, como ideas absolutas y definitivas, cuando en realidad estas ideas encuentran su razón de ser en las condiciones económicas de un tipo específico de sociedad, de la sociedad burguesa, que confiere el papel dominante a las ideas de la clase dominante. La racionalidad de estas ideas es, pues, una racionalidad históricamente delimitada, en tanto son la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes (de la sociedad burguesa), las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas. Por eso, su función ideológica es justificar y preservar las mismas relaciones materiales dominantes.[49].

Es en *La Ideología Alemana,* con motivo de la confrontación con la filosofía neohegeliana, donde Marx abordó por última ocasión de manera más amplia la problemática del derecho. Después de la rendición de cuentas con dicha filosofía y alcanzada la conclusión de que la economía política constituía la anatomía de la sociedad y de la cultura, Marx se abocará de manera definitiva y sistemática al estudio de ese nivel fundamental.

[49] Cf. Marx, *La ideología..., op. cit.,* pp. 50-51.

CAPITULO VII

PRINCIPIOS FILOSOFICOS DE UNA NUEVA CIENCIA. LAS TESIS SOBRE FEUERBACH

> Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo.
>
> Carlos Marx.

Como hemos visto, el impulso fundamental de la crítica histórica del derecho y el Estado llevada a cabo por Marx, lo constituye su confrontación con la filosofía de Hegel y el movimiento neohegeliano. En el marco de esta confrontación nos parece obligado exponer las *Tesis sobre Feuerbach* (abril de 1845) en donde Marx establece de manera definitiva los principios filosóficos de su concepción materialista de la historia.

Como en su oportunidad señalamos, para Marx, el Estado, el derecho y las ideologías se explican en función de la actividad del hombre, son el producto de su actividad volitiva y racional pero sujeto a una trabazón social e histórica dada, es decir sujeto a las condiciones naturales y sociales de producción y reproducción de su existencia.

Contra Hegel y los neohegelianos, Marx afirmaba que el derecho no era el producto de la sustancia, del espíritu, o de cualquier otro ente metafísico; más aún, ni siquiera del espíritu del hombre si por el hombre se entendía un ser aislado, abstracto, concebido al margen del conjunto de las relaciones sociales, práctico-reales. La concepción del hombre como ser histórico-social será uno de los temas antropológicos centrales de las *Tesis*.

También hemos dicho que, frente a Hegel, Marx consideraba que para lograr la construcción del conocimiento científico de la realidad social era necesario incluir en el elemento ideal, en la construcción de los conceptos, el elemento material, sensible y positivo que Hegel tomaba en cuenta pero de manera especulativa. Los principios que rigen el conocimiento científico de lo social y la posibilidad de integrar una ciencia social que no sólo se limitara a interpretar el mundo, sino que pudiera además fundar su transformación, son algunas de las principales interrogantes que en el nivel epistemológico y político Marx buscará resolver en *las Tesis*.

Como más adelante tendremos oportunidad de constatar, las *Tesis sobre Feuerbach*, escritas en la primavera de 1845 y publicadas por Federico Engels en 1888, como apéndice a su obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* Marx supera definitivamente las filosofías materialistas e idealistas anteriores. Además, según Umberto Cerroni las *Tesis* "pueden ser consideradas como la primera y más importante sistematización de la 'nueva ciencia' de Marx, por la concreción que en las mismas hace, una vez distanciado del idealismo de Hegel, de las diferencias no menos radicales que le

separan del materialismo de Feuerbach, dando lugar a lo que Marx denomina 'materialismo nuevo' o 'materialismo crítico'" [1].

La actividad revolucionaria de los tejedores de Silesia y el movimiento comunista de París influyeron de manera definitiva en la toma de posiciones teóricas de clase proletaria de Marx, al plantearle, como afirma Michael Lowy, "concretamente el problema de la propia praxis revolucionaria de las masas proletarias" [2]. La resolución teórica, a nivel filosófico, de su posición política de clase, permite a Marx, según lo interpreta Louis Althusser, dar "un primer paso, pero un paso decisivo, y sin posible retorno, hacia posiciones teóricas (filosóficas) de clase proletaria" [3]. Marx elabora así, "valga la expresión, el primer texto 'marxista' de Marx, es decir, el primer escrito en el que están esbozados los fundamentos de su pensamiento filosófico 'definitivo', ese pensamiento que Gramsci, en sus *Quaderni del carcere* nombra con la feliz expresión de *filosofía de la praxis*" [4].

¿Cuales son y en que consisten los principios filosóficos sustentados en las *Tesis*? Empecemos pues por exponerlos y analizarlos.

[1] Umberto Cerroni, *El pensamiento de Marx*, Antología a cargo de Umberto Cerroni, con la colaboración de Oreste Nassari y Anna María Nassisi. Barcelona, Ediciones Serbal, 1980, p. 68. Según Georges Gurvith, la expresión "materialismo nuevo" está usado para oponerse a la mistificación espiritualista hegeliana y no expresa con exactitud el pensamiento de Marx,para quien, en rigor, se trata de un realismo humanista dialéctico, (Cf. Georges Gurvith, *Dialéctica y Sociología*. 2a. Edición, Madrid, Alianza Editorial, 1971, pp. 169-170). Una interpretación similar es la de Rodolfo Mondolfo, quien afirma; "...debemos reconocer que no se trata de un materialismo, sino de un verdadero humanismo, que pone en el centro de toda consideración y discusión el concepto del hombre. Un humanismo realista". (Rodolfo Mondolfo. *El humanismo de Marx*. 2a. ed. México, F.C.E., 1973, p. 11).

[2] Michael Lowy. *La teoría de la revolución en el Joven Marx*. México, Siglo XXI, 1971, p. 173.

[3] Louis Althusser. *Elementos de autocrítica*. Barcelona, Laia/paperback 1975, p. 83.

[4] Lowy, *op. cit.*, p. 164.

En la Tesis I, Marx establece:

"El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluyendo el de Feuerbach– es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto (objekt) o de contemplación pero no como actividad sensorial humana, como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en 'La esencia del cristianismo' sólo considera la actividad teórica como la auténticamente humana mientras que concibe y plasma la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación revolucionaria, práctico-crítica" [5].

En esta tesis, Carlos Marx establece que el materialismo anterior concibe la realidad bajo la forma de objeto o de contemplación, pero

[5] Carlos Marx. "Tesis sobre Feuerbach", en Carlos Marx-Federico Engels. *Ideología alemana. Tesis sobre Feuerbach. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.* 3a. ed. México, Ediciones de Cultura Popular, 1974, p. 225. En *La ideología alemana,* Marx dice: "La concepción feuerbachiana del mundo sensible se limita, de una parte, a su mera contemplación y, de otra parte, a la mera sensación: dice 'el hombre' en vez de los hombres históricos reales (...). No ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda la eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades" (*La ideología alemana.* 4a. ed. Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos, 1973, pp. 46-47).

no como actividad humana, como práctica. En tal sentido, critica la separación objeto-sujeto en tanto que, para él, el objeto es también el resultado de la actividad humana. Umberto Cerroni interpretando esta tesis escribe: "El objeto no es sólo objeto de la intuición sensible, entendida como receptividad pasiva, sino que es el resultado de la actividad del sujeto de la praxis. Sujeto y objeto son distinguibles pero no separables. La distinción entre sujeto y objeto es metodológica, gnoseológica, pero no ontológica y orgánica"[6].

Además Marx señala que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto. En obras anteriores Marx ya había afirmado que la filosofía especulativa, de manera especial la de Hegel, desarrollaba el aspecto activo pero de una manera teorética y, consecuentemente, se olvidaba de la actividad humana sensible como actividad real[7].

[6] Cerroni, *op. cit., El pensamiento...*, p. 128 (nota a pie de página). Por su parte, Jürgen Habermas afirma: "Cuando Marx ve la carencia principal de todo el materialismo anterior en que 'el objeto, la realidad, la sensoriedad, se han entendido sólo bajo la forma de un objeto, o de una intuición; pero no como una actividad humana sensible, no como praxis, no subjetivamente', entonces 'la actividad objetiva' adquiere el sentido específico de una constitución de los objetos que, en cuanto objetos de la naturaleza, comparten con la naturaleza el momento del ser en sí, pero que sin embargo, en función de la actividad de los hombres, llevan en sí mismos el momento de una objetividad que ha sido producida. Marx entiende la actividad objetiva, por una parte, como realización trascendental, con la que corresponde la construcción de un mundo en el que la realidad aparece sometida a las condiciones de objetividad de los objetos posibles. Por otra parte, se ve esta realización trascendental como enraizada en los procesos reales del trabajo. El sujeto de la constitución del mundo no es una conciencia trascendental en general, sino la concreta especie humana que reproduce su vida bajo condiciones naturales" (Jürgen Habermas. *Conocimiento e interés.* Madrid, Taurus, 1982, p. 35).

[7] Cf. Francisco Piñón. "La fenomenologia de la alienación y la crítica del fetichismo en el pensamiento de Hegel y Marx", en *Economía: Teoría y Práctica.* No. 3. Otoño, 1983, pp. 161-183.

Asimismo, al señalar, criticando a Feuerbach, que se trata de una actividad humana objetiva y, por lo tanto, de una actuación "práctico-crítica", "revolucionaria", Marx introduce, como lo interpreta Michael Lowy, una categoría llena de significación político-social en tres sentidos: "como práctica orientada por una teoría crítica, como crítica orientada hacia la práctica y como práctica que 'critica' (niega) el estado de cosas existentes"[8]. En íntima vinculación a esta tesis, Marx señala en la tesis V:

"Feuerbach, no contento con el pensamiento abstracto, apela a la contemplación sensorial; pero no concibe la sensoriedad como una actividad práctica, como actividad sensorial humana"[9].

Se trata, pues, de la actividad práctica como actividad humana sensible. Por sí misma la sensibilidad no es contemplación pura, sino actividad humana.

En la tesis II, Marx escribe:

"El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente escolástico"[10].

[8] Lowy, *op. cit.,* p. 166.
[9] Marx, *op. cit., Tesis...,* p. 227.
[10] *Ibid.,* p. 226.

"Para Marx, —señala Alfred Schmidt— el proceso del conocimiento no es un mero proceso teórico interno. Está al servicio de la vida. La idea de que el conocimiento tenga una existencia autosuficiente y separada de la vida, en una palabra, cualquier concepción contemplativa de la filosofía, constituye para Marx la expresión del auto extrañamiento humano"[11]. Por su parte, Adolfo Sánchez Vázquez afirma que, en esta tesis, "la concepción de la práctica como criterio de verdad se opone tanto a una concepción idealista del criterio de validez del conocimiento, de acuerdo con la cual la teoría tendría en sí misma el criterio de su verdad, como a una concepción empirista conforme a la cual la práctica proporcionaría en forma directa o inmediata el criterio de verdad de la teoría"[12]. De acuerdo a esto, una concepción empirista o exclusivamente teórica de la práctica significaría desconocer el vínculo de teoría y práctica, que en Marx según Mario Rossi, consiste en "comprender el carácter operativo de la investigación teórica, y al mismo tiempo el carácter racional del operar humano"[13]. Así pues, ni la verdad de un pensamiento puede fundarse en el reino del pensamiento, ni la práctica habla por sí misma proporcionando el criterio de validez de manera directa o indirecta: El criterio de verdad está en la práctica, pero sólo se descubre en una relación propiamente teórica con la práctica misma[14].

En la tesis III, Marx establece:

[11] Alfred Schmidt. *El concepto de naturaleza en Marx.* México, Siglo XXI, 1976, p. 109.
[12] Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía de la praxis.* 2a. ed. México, Grijalbo, 1980, p. 160.
[13] Mario Rossi. *La génesis del materialismo histórico. La concepción materialista de la historia.* Vol. 3. Madrid, Alberto Corazón, 1974, p. 201.
[14] Cf. Sánchez Vázquez, *op. cit.,* p. 160.

"La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ejem., en Roberto Owen)*.

La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria"[15].

A las teorías que entienden la transformación desde un punto de vista pasivo, ya que para ellas los hombres resultan un producto de las circunstancias y de la educación, Marx les reprocha el hecho de que en sus teorías de la modificación de las circunstancias no tomen en cuenta "que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado". En este sentido, Marx rompe con todo el pensamiento materialista del siglo XVIII y que Feuerbach y los socialistas utópicos en el siglo XIX no hacen más que continuar[16]. En virtud de que sus teorías parten del supuesto de que "los hombres son producto de las circunstancias y de

* Aquí añade Engels entre paréntesis.

[15] Marx, op. cit., Tesis..., p. 226. En la sagrada familia Marx había afirmado: "Si el hombre es formado por las circunstancias, será necesario formar las circunstancias humanamente. Si el hombre es social por naturaleza, sólo desarrollará su verdadera naturaleza en la sociedad". En *La ideología alemana,* sostendrá: "las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias" (ed. cit., p. 41).

[16] Cf. Sánchez Vázquez, *op. cit.,* p. 161.

la educación y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta", la transformación social la fundan equivocadamente en la omnipotencia de la educación, buscando cambiar las circunstancias exteriores que moldean a los hombres como seres pasivos (el caso del materialismo); cambiando la conciencia del hombre, iluminándola con la luz de la razón (para la ilustración); encargando "a un grupo elevado por encima de la sociedad, a una élite de ciudadanos sabios y virtuosos cambiar las circunstancias"[17] (socialismo utópico babouvista), o "mediante tan sólo la fuerza de la propaganda y de la persuasión, convencer a príncipes, burgueses y proletarios de las virtudes de la vida comunista"[18] (socialismo utópico pacifista). Además, si no se toma en cuenta el hecho de que "el propio educador necesita ser educado", no queda sino entender esa aceptación pasiva de un derecho de algunos hombres a educar a los demás, más que como la aceptación de un derecho de clase[19].

En relación al último párrafo de la tesis, Sánchez Vázquez señala: La "unidad entre circunstancias y actividad humana, o entre transformación de las primeras y autotransformación del hombre, sólo se opera en y por la práctica revolucionaria"[20]. En el nivel político, esto significa la superación de las concepciones anteriores al establecer la categoría de la praxis revolucionaria como el fundamento de la autoemancipación. En *La Ideología Alemana,* esta categoría de la praxis revolucionaria será fundamental para la explicación de la

[17] Lowy, *op. cit.,* p. 167.
[18] *Ibid.,* p. 204.
[19] Cf. Rossi, *op. cit.,* p. 204. De igual forma consúltese a Rodolfo Mandolfo en op. cit., pp. 11-29.
[20] Sánchez Vázquez, *op. cit.,* p. 163.

revolución comunista del proletariado, que significa autoliberación a través del cambio de las circunstancia por su acción, a la vez que autoeducación mediante la práctica revolucionaria.

En la tesis IV, Marx establece:

"Feuerbach arranca del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No ve que, después de realizada esta labor, falta por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base terrenal se separa de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, v.gr., en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquella"[21].

Según Feuerbach, la filosofía de Hegel constituía la continuación de la autoenajenación religiosa en la misma filosofía: "la filosofía de Hegel está caracterizada como *negación de la teología,* pero solamente desde el punto de vista de la teología, negación de que ella misma sea aún teología"[22]. En el caso de Feuerbach el fenómeno de la enajenación religiosa es trasladado, en sus causas, de la alienación del espíritu al hombre mismo, es decir, como advierte Marx,

[21] Marx, *op. cit.*, Tesis..., p. 227

[22] Franz Jakubowsky. *Las superestructuras ideológicas en la concepción materialista de la historia.* Madrid, Alberto Corazón. 1973, p. 29. Cf. Ludwig Feuerbach. *La filosofía del porvenir. Crítica de la filosofía de Hegel.* México, Roca, 1976..

reduciéndola a su base terrenal, o, como señala Jakubowsky: "La filosofía nueva es la resolución completa... de la teología en antropología"[23]. Sin embargo, no obstante este paso de la teología al idealismo filosófico, "nueva teología" hegeliana, y de ésta al materialismo antropológico de Feuerbach, no se logra comprender aún las causas por las cuales el hombre se aliena en la religión. ¿Porqué, después de realizada esta labor, Marx asegura que a Feuerbach "le falta por hacer lo principal"? No obstante éste da un paso decisivo al comprender el "desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real", y descubrir que el carácter ilusorio de ese desdoblamiento tiene "su base terrenal", la cuestión del porqué el hombre se aliena en la religión no queda explicada. De esta manera, el significado de la crítica de Feuerbach a la autoenajenación religiosa se agota en un nivel teoricista, pues al comprender el secreto de aquél desdoblamiento, su perspectiva tan sólo llega a la inversión teórica de las condiciones de la enajenación humana, bloqueando, con esto, el proceso en su origen, incluso teóricamente porque no deja que se evidencien las causas verdaderas de la contradicción entrevista, y mucho menos permite su transformación práctica[24]. En tal sentido, para Marx será necesario comprender la "base terrenal" "en su contradicción", para "luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción", "lo que significa – escribe Rossi – que sin transformar el mundo, ni siquiera se le puede comprender (y, naturalmente

[23] *Ibid.*, p. 30.

[24] Cf. Rossi, *op. cit.*, p. 206. *En La ideología alemana,* Marx afirma lo siguiente: "Reconocemos plenamente, por lo demás, que Feuerbach, al esforzarse por crear precisamente la conciencia de este hecho, llega todo lo lejos a que puede llegar un teórico sin dejar de ser un teórico y un filósofo". (*Ed. cit.*, p. 45).

viceversa)"[25]. Así pues, para Marx, la comprensión de las contradicciones de la base terrenal consigo misma, permite que sea posible su superación mediante una revolución práctica que, al eliminar del seno de la sociedad la causa de la alienación, elimine también la alienación religiosa[26].

En las tesis VI y VII, Marx escribe:

"Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto obligado:

1) A hacer caso omiso de la trayectoria histórica, enfocando de por sí el sentimiento religioso y presuponiendo un individuo abstracto, aislado.

2) En él, la esencia humana sólo puede concebirse como 'género', como una generalidad interna, muda, que se limita a unir naturalmente los muchos individuos".

"Feuerbach no ve, por tanto que el 'sentimiento religioso' es también un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad"[27].

[25] *Loc. cit.*
[26] Cf. Cerroni, *op. cit., El pensamiento...*, p. 130 (nota a pie de página).
[27] Marx, *op. cit., Tesis...*, pp. 227-228.

Para la correcta interpretación de la tesis VI nos parece pertinente hacer una observación sobre la traducción, y no tanto por la disputa en apariencia verbal, sino, como afirma Adam Schaff, por las implicaciones teóricas y políticas que conlleva la correcta o incorrecta traducción de ciertas palabras. Según este autor, las traducciones rusa y española de esta tesis puede inducir a error por la defectuosa traducción que se hace de la palabra "*Wesen*" por "esencia" y no por "ser"; siendo este último el correcto sentido en que la utilizó Feuerbach y en el que Marx la entendió. Adam Schaff, después de hacer un estudio filológico de la disputa acerca de la traducción de las *Tesis,* demuestra que es erróneo sostener la "*esencia del hombre*" como el "conjunto de las relaciones sociales", debiendo ser que el "conjunto de las relaciones sociales" se refiere al "ser humano", en el sentido del individuo humano social. Asimismo, si se entiende que Feuerbach diluye la "*esencia religiosa*" en la "*esencia humana*", como se dice en las traducciones rusa y española entonces —dice Schaff— ésta traducción "nos da una explicación metafísica que nada tiene que ver con la posición de Feuerbach, y no digamos ya con Marx, quien lleva en aquel momento una lucha encarnizada con la concepción metafísica de la esencia de las cosas"[28].

Una vez hecha esta aclaración y advirtiendo que la edición española de que disponemos adolece del error de traducción aquí comentado, empecemos con la explicación de estas tesis haciendo algunas consideraciones previas sobre el pensamiento de Feuerbach.

[28] Adam Schaff. *Ideología y marxismo.* México, Grijalbo, 1980, p. 121.

Dentro de la concepción antropológica de Feuerbach, el hombre es un ser humano individual, sensible, inclusive es considerado por él como verdadero "hombre social". En tanto ser humano, el hombre, para Feuerbach, es un ser sometido a la dominación de las leyes naturales y cuando entra en relaciones sociales lo hace ligado a los demás de modo natural, biológico. Aunado a esta concepción antropológica, Feuerbach rechaza la teología y el idealismo filosófico hegeliano pero no rechaza la determinación religiosa, en cuanto resuelve el ser religioso en el ser humano, esto es, el ser supremo o Dios, para Feuerbach, es el hombre, y la relación del hombre con sus semejantes es relación del hombre con el género en cuanto miembros de una misma especie; esta relación del hombre con su género termina convirtiéndose en la religión de la humanidad. Para Marx, la 'alienación terrena, social, que explica la alienación religiosa, es más, que la produce, es el resultado de la historia humana (...). El individuo concreto existe sólo en la sociedad y en su historia: es individuo social-histórico"[29]; en este sentido, la alienación misma no es producto ni de la naturaleza ni de divinidad alguna, sino que se da en el seno de la sociedad por un determinado y contradictorio sistema de relaciones sociales; es un producto exclusivo de la explotación del hombre por el hombre.

Por otra parte, si para Feuerbach el ser humano se agota en su puro ser natural, como ser biológico, Feuerbach no hace más que mantener el carácter formal-abstracto del iluminismo, según el cual el elemento

[29] Cerroni, *op. cit., El pensamiento...*, p. 131. (Nota a pie de página).

común a todos los hombres es el hecho de que pertenecen a un único género común, relacionados exclusivamente por el sentimiento del amor y la amistad, con la consecuencia de dejar la relación genérica sin más determinación que la conciencia de pertenecer a una humanidad concretamente inalcanzable. Su puro ser natural deviene, escribe Marx, en "individuo humano abstracto, aislado", y el "género" como una generalidad interna, muda, que se limita a unir naturalmente los muchos individuos".

En *La Ideología Alemana,* Marx precisará, aún más, el sentido de esta crítica señalando: "Es cierto que Feuerbach les lleva a los materialistas 'puros' la gran ventaja de que ve cómo también el hombre es un 'objeto sensible'; pero, aún parte de que sólo lo ve como 'objeto sensible' y no como 'actividad sensible', manteniéndose también en esto dentro de la teoría, sin concebir los hombres dentro de su trabazón social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son, no llega nunca, por ello mismo, hasta el hombre realmente existente, hasta el hombre activo, sino que se detiene en el concepto abstracto 'el hombre' y sólo consigue reconocer en la sensación al 'hombre real, individual, corpóreo', es decir, no conoce más 'relaciones humanas' 'entre el hombre y el hombre' que las del amor y la amistad, y además idealizadas. No nos ofrece crítica alguna de las condiciones de vida actuales. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como la *actividad* sensible y viva total de los individuos que lo forman, razón por la cual se ve obligado, a ver, por ejemplo, en vez de hombres sanos, un tropel de seres hambrientos, escrofulosos, agotados por la fatiga y tuberculosos, a recurrir a una 'concepción más alta' y a la ideal 'comprensión dentro

del género'; es decir, a reincidir en el idealismo precisamente allí donde el materialista comunista ve la necesidad y, al mismo tiempo, la condición de una transformación radical tanto de la industria como de la organización social.

En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él, cosa que, por lo demás, se explica por lo que dejamos expuesto"[30].

Como podemos apreciar, Marx critica a Feuerbach que solamente entienda al hombre como ser biológico y que no considere que el hombre realmente existente "no es solamente una parte de la naturaleza, sino también una parte de la sociedad, producto de la historia, producto de determinadas relaciones sociales. Quien no comprenda esto, dice Marx, concibe al hombre de modo abstracto, por que si sólo lo comprende como 'especie' biológica (Tesis VI, VII), lo desprende de su contexto social (Tesis VI, I), hace abstracción de que el hombre (el individuo humano: Marx habla inclusive en las Tesis expresamente, en los dos puntos mencionados, del individuo humano) pertenece siempre a una determinada forma de sociedad (Tesis VII). Unicamente en este contexto puede entenderse la locución de que el hombre (precisamente el hombre, y no alguna esencia, 'Wesen' del hombre) es en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales"[31]. Así, pues, el problema de lo que es el hombre no puede resolverse en

[30] Marx Carlos-Federico Engels. *La ideología alemana, ed. cit.*, pp. 48-49.
[31] Shaff, *op. cit.*, pp. 114-115.

una antropología naturalista, ni en el "hombre en general", que reduce al hombre a su "naturaleza biológica" o a su "facultad de razonar", y "sin preocuparse del hombre concreto que se forma de un modo determinado en la tradición histórico-cultural de la colectividad a la que pertenece"[32]. "Que la 'naturaleza humana' sea el 'conjunto de las relaciones sociales', –escribe Gramsci–, es la respuesta más satisfactoria, porque incluye la idea del devenir: el hombre deviene, cambia continuamente con la modificación de las relaciones sociales y porque niega al 'hombre en general'"[33].

En la Tesis VIII, Marx dice:

"La vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica"[34].

Marx reafirma aquí expresamente: "La vida social es esencialmente práctica", es decir, esencialmente práctica de la vida social en su conjunto que incluye sus instancias de control, la industria y el experimento científico natural y, a la vez, la acción revolucionaria del hombre que supone la comprensión de su condicionamiento social objetivo y la posibilidad de transformarlo. Historia y existencia de la sociedad que es objetiva por el despliegue de la praxis como proceso vital de la sociedad en su conjunto; praxis que, como afirma Alfred Schmidt, "constituye los objetos de la experiencia humana normal, y

[32] Zygmunt Bauman. *Fundamentos de sociología marxista.* Madrid, Alberto Corazón, 1975, p. 392.
[33] Antonio Gramsci "El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce", en *Obras de Antonio Gramsci,* T. 3 México, Juan Pablos, 1975, p. 40.
[34] Marx, *op. cit., Tesis...,* p. 228.

es esencialmente parte de su estructura interna"[35]; "praxis histórica de los hombres que en su totalidad constituye la unidad lógica no sólo de la capacidad subjetiva humana de conocimiento sino también de aquello que en cada caso se llama mundo de la experiencia"[36]. Consideramos que Marx no se refiere en esta tesis, como ya lo veíamos, a una simple y pragmática fórmula de vinculación de la teoría a la práctica, o que la práctica se agote "en ser una especie de apéndice exterior de la teoría, que se limita a confirmar retrospectivamente la coincidencia o no coincidencia del contenido del pensamiento con el objeto"[37]; se trata, como establece Antonio Gramsci, de la unidad de teoría y práctica en la vida social, de la praxis, "por lo cual la práctica se demuestra racional y necesaria o la teoría realista y racional"[38]. De aquí la importancia para el marxismo contemporáneo de desarrollar en sus justos términos el aspecto teórico del nexo teoría y práctica.

En la Tesis IX se establece:

"A lo que más llega el materialismo contemplativo, es decir, el materialismo que no concibe la sensoriedad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la 'sociedad civil'"[39].

En la Tesis I ya explicábamos el significado que asume el materialismo que concibe la sensoriedad como actitud contemplativa, en tanto mera actitud observadora, receptivo-empírica, por lo que aquí Marx reafirma que ésta limitación teórica a lo más que llega es a

[35] Schmidt, *op. cit.*, p. 133.
[36] *Ibid.*, p. 127.
[37] Ibid., p. 133.
[38] Gramsci, *op. cit.*, p. 48.
[39] Marx, *op. cit.*, *Tesis...*, pp. 228-229.

constatar o a intuir a los "individuos dentro de la sociedad civil", por lo cual, no puede superar una actitud de aceptación de esta sociedad que solamente ha intuido, resultándole imposible no sólo poder explicar la sociedad burguesa privatizada en sus contradicciones, sino también no poder intervenir en la transformación de la sociedad civil en sociedad humana. Por eso Marx señala en la Tesis X:

"El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad 'civil'; el del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad socializada"[40].

Que el nuevo materialismo se sitúe en "el punto de vista" de la "sociedad humana" o de la "humanidad socializada" significa, por una parte, que su punto de vista implica comprender "la sociedad como red práctica, concreta de las relaciones sociales, como estructura creada por los hombres en el transcurso de su actividad histórica, de su lucha contra la naturaleza, etc."[41]. y, por la otra, significa "la concepción del comunismo como concepción que supera toda alienación y que funda el verdadero humanismo"[42].

"XI. Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo"[43].

[40] *Loc. cit.*, p. 229

[41] Lowy, *op. cit.*, p. 169.

[42] Cerroni, *op. cit.*, p. 132. (nota a pie de página).

[43] Marx, *op. cit., Tesis...*, p. 229. "Si tomamos la celebre fórmula de la undécima 'tesis sobre Feuerbach', podemos constatar una casi completa unanimidad entre críticos y seguidores, que consideran que esta fórmula destaca una primacía de la política en el pensamiento de Marx: lo importante sería transformar el mundo, más que conocerlo. Para muchos, Marx sostendría, sin rodeos, que transformar el mundo constituye una forma de conocerlo. En Italia, Labriola y Gentile, interpretaron precisamente así a Marx, avalando un marxismo actualista y pragmático que no explica el esfuerzo intelectual realizado por Marx en su inacabable investigación científica. Por otra parte, una interpretación similar fue incluso impugnada filológicamente, cuando se admitió que fue Engels quien insertó en esa famosa tesis el "pero" (aber), que contrapone la transformación al conocimiento del mundo" (Umberto Cerroni. "El estéril tribunal de la política", en El Buscón, México, No. 4, mayo-jul. 1983).

En esta célebre tesis, sintetizando sus conclusiones anteriores, Marx rompe en forma definitiva con toda la filosofía anterior, que aún teniendo "consecuencias prácticas, éstas se inscriben siempre en el marco de una aceptación del mundo que contribuye, a su vez, a justificarlo"[44]. Y esto es precisamente lo que ha hecho toda la filosofía clásica alemana, no únicamente la filosofía de Feuerbach, tal como ya lo expusimos, sino también la de Hegel para quien interpretar no significa transformar.

Umberto Cerroni, comentando acertadamente esta undécima tesis sobre Feuerbach escribe: "una tendencia en exceso simplista de estas palabras puede llevar a la conclusión de que Marx adopta una postura pragmática (ésta es, de hecho, una de las interpretaciones que con mayor frecuencia se hace de la 'filosofía de la praxis'), como si para Marx fuera posible transformar el mundo sin interpretarlo o pudiera admitirse una capacidad cognoscitiva que emanara por sí sola de la propia acción. Esta clase de interpretaciones no son capaces de apreciar las articulaciones y distinciones presentes en el monismo de Marx, así como tampoco la fecundidad y riqueza teórica (subjetiva) que todavía conservan los análisis de Marx sobre las relaciones sociales de producción. Para Marx sólo la crítica en profundidad del presente, tanto del presente teórico como del presente práctico (es decir, de la cultura-ideología y de la realidad social que la sustenta y genera), permite la transformación eficaz de ambos. Si Marx pone el acento en la transformación práctica del mundo, ello se debe a que el saber tradicional ha consistido casi exclusivamente en la pura

[44] Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 164.

interpretación del mundo y a que la crítica de este saber obliga a propugnar, también en el plano teorético, la necesidad de la transformación práctica del mundo, sobre todo una vez comprobado que la cultura es también función del mundo práctico. Pero, insistimos, debe quedar en cualquier caso bien claro que, dada la comprobación científica de la relación cultura-sociedad, la propia transformación del mundo necesita y se beneficia del conocimiento científico. La ciencia constituye un importante aliado de la revolución"[45].

Bien entendida la critica de Marx a la filosofía tradicional, así como al objeto de esta filosofía, es decir, al derecho y al Estado, no es posible interpretar superficialmente esta tesis oponiendo teoría y práctica, excluyendo la interpretación de la transformación o suponiendo que la práctica revolucionaria no requiere de la teoría. A este propósito recordemos las siguientes frases de Lenin: "No hay practica revolucionaria sin teoría revolucionaria" ("¿Qué hacer?"), a la vez que: "...una acertada teoría revolucionaria... no es un dogma sino que sólo se forma de manera definitiva en estrecha conexión con la experiencia práctica de un movimiento verdaderamente de masas y verdaderamente revolucionario" ("*La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*"). Bástenos además recordar lo que ya señalamos sobre la comprensión del mundo en su contradicción para revolucionarlo prácticamente, así como el encontrar la solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica. Unidad, pues, entre pensamiento y acción, entre interpretar y transformar.

[45] Cerroni, *op. cit., El pensamiento...*, pp. 134-135.

Tras finiquitar esta polémica con la filosofía clásica alemana, se disimula en Marx, como afirma Maximilien Rubel, el ambicioso proyecto de una investigación histórica cuyo plan esbozó en once puntos en el mismo carnet confidencial que tiene las once tesis sobre Feuerbach:

1. La Historia de la génesis del Estado moderno o la revolución francesa.

   La presunción del ser político – confusión con el Estado antiguo. Actitud de los revolucionarios para con la sociedad burguesa. Desdoblamiento de todos los elementos en seres burgueses y en seres políticos.

2. La proclamación de los derechos del hombre y la constitución del Estado. La libertad individual y el poder político.

   Libertad, igualdad y unidad. La soberanía del pueblo.

3. El Estado y la sociedad civil.

4. El Estado representativo y la Carta Constitucional.

   El Estado representativo constitucional, el Estado representativo democrático.

5. La separación de poderes. Poder legislativo y poder ejecutivo.

6. El poder legislativo y los cuerpos legislativos, Clubs políticos.

7. El poder ejecutivo. Centralización y jerarquía. Centralización y civilización política. Federalismo e industrialismo. La Administración pública y la Administración comunal.

8. El poder judicial y el Derecho.

8'. La nacionalidad y el pueblo.

9. Los partidos políticos.

9'. El derecho electoral, la lucha por la abolición del Estado y de la sociedad burguesa[46].

Marx establecía aquí todo un proyecto teórico a realizar. Bien puede considerarse como un conjunto de temas propios de derecho político, que en su mayoría quedaron esbozados en sus puntos fundamentales en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, La Cuestión Judía, La Sagrada Familia* y *La Ideología Alemana.* Desgraciadamente este proyecto no tuvo continuidad en las obras posteriores de Marx. Su interés por el análisis de la anatomía de la sociedad civil, la economía política, ocupó en buena medida toda su atención por el resto de su vida. Marx pasó así de la crítica histórica de la política y el derecho a la crítica de la economía política. El complejo itinerario de la evolución de su pensamiento, así como los resultados a los que había llegado, quedaron plasmados de manera clara, aunque sustancialmente esquematizados, en el *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política de 1859.* Todas las referencias expresas posteriores a *La Ideología Alemana,* por lo que hace al derecho, no serán más que referencias incidentales, de alguna manera repetitivas de lo que ya había dicho, o simplemente expuestas en tanto elementos indispensables a tomar en cuenta para la mejor comprensión de la economía política de la sociedad capitalista.

[46] Maximilien Rubel. "El Estado visto por Karl Marx" en *Críticas de la economía política. Historia y teoría del Estado.* Nos. 16/17., México, julio-diciembre 1980, pp. 54-55. Cf. del mismo autor *Karl Marx, ensayo de biografía intelectual.* Buenos Aires, Paidos, 1970. También, *Introducción a páginas escogidas de Marx para una ética socialista.* Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

CAPITULO VIII

IDEAS JURIDICAS DE EL MANIFIESTO COMUNISTA

> Vuestras ideas son en sí mismas producto de las relaciones de producción y de propiedad burguesa, como vuestro derecho no es mas que la voluntad de vuestra clase erigida en ley; voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de vuestra clase.
>
> Carlos Marx.

1. Naturaleza de la obra

El Manifiesto Comunista es un documento eminentemente político, su carácter es programático. A finales de noviembre y principios de diciembre de 1847 la Liga de los comunistas celebró en Londres su segundo congreso, acordado, entre otras cosas, encargar a Marx y Engels la redacción de un documento que constituyese el programa político, teórico y práctico, del partido. Pese a que Engels redactó inicialmente un borrador titulado *Principios del comunismo,* tal parece, por declaraciones posteriores de él, que las ideas fundamentales de *El Manifiesto Comunista* pertenecen única y exclusivamente a Marx. David McLellan al respecto afirma: no obstante "la presencia de sus dos nombres en la portada y la persistente suposición sobre su

conjunta colaboración, la redacción del *Manifiesto del partido comunista* según la conocemos fue realizada exclusivamente por Marx"[1]. Comparado con otras obras de mayor envergadura teórica, el *Manifiesto* fue redactado en escasas semanas para ser enviado a Londres; se publicó a finales de febrero de 1848. Además, el contexto de su redacción y publicación es un contexto revolucionario: coincide con el estallido de las revoluciones de París, Viena y Berlín de febrero y marzo de 1848.

El Manifiesto Comunista pasó a ser un documento histórico que ni Marx ni Engels tuvieron derecho a modificar posteriormente. En el prefacio a la edición alemana de 1872, Marx y Engels afirmaban que "algunos puntos deberían ser retocados (...). Sin embargo, el 'Manifiesto' es un documento histórico que ya no tenemos derecho a modificar. Una edición posterior quizá vaya precedida de un prefacio que pueda llenar la laguna existente entre 1847 y nuestros días"[2]; de igual forma, aclaraban: "la aplicación práctica de estos principios dependerá siempre, y en todas partes, de las circunstancias históricas existentes"[3]. En el prefacio a la edición rusa de 1882 afirmaban: "¡Cuán cambiado está todo!"[4]. En el prefacio a la edición alemana de 1883, después de la muerte de Marx, Engels afirma: "Después de su muerte ni hablar cabe de rehacer o completar el 'Manifiesto'"[5].

[1] David McLellan. *Karl Marx. Su vida y sus ideas.* Barcelona. Editorial Crítica, 1977, p. 209.
[2] Marx-Engels. *El Manifiesto Comunista.* La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1971, pp. 2-4.
[3] *Ibid.*, p. 2
[4] *Ibid.*, p. 6
[5] *Ibid.*, p. 9. Sobre una explicación mas detallada, consúltese a Antonio Labriola-D. Riazanov, *El comunismo científico en el manifiesto comunista.* México, Ediciones Roca, 1973.

2. *¿El derecho es el producto de la voluntad de la clase burguesa?*

El pensamiento clave, que por lo demás impregna todo el *Manifiesto*, es la idea de que la producción económica, y la estructura de la sociedad que de ella se deriva en cada época histórica, forman la base real del derecho, el Estado y las formas de conciencia social. De conformidad a esta idea de fondo, Carlos Marx afirma: "vuestro derecho [refiriéndose a la burguesía] no es más que la voluntad de vuestra clase erigida en ley; voluntad cuyo contenido está determinada por las condiciones materiales de existencia de vuestra clase"[6]. Condiciones materiales, fundamentalmente económicas, mediadas por la voluntad de clase delimitan aquí el contenido del derecho. Ciertamente, se trata de una definición de carácter muy general y, además, dada dentro del contexto de un documento político. Una definición de este tipo, señala Cerroni, "tiene más bien el sabor de una invectiva política inserta en un manifiesto político que el tono riguroso de una definición científica"[7].

Siendo esto así, ¿qué podemos decir de aquellas interpretaciones que generalizan todavía más el sentido de esta cita?. No son pocos los autores, seguidores o críticos de Marx, que basándose en esta breve fórmula han caído en generalizaciones absurdas[8]. Nos parece que en

[6] Marx, Carlos-Federico Engels. *El manifiesto comunista, ed. cit.*, p. 60.
[7] Umberto Cerroni. *La libertad de los modernos.* Barcelona, Martínez Roca, 1972, p. 133.
[8] Es el caso de A. Vyshinsky, quien le confiere a este concepto político sobre el derecho, el dado por Marx en el *Manifiesto*, un sentido rigurosamente científico, pretendiendo, con él, construir una nueva "teoría marxista del derecho". Renato Treves atribuye a Marx una interpretación voluntarista en la que esencialmente "el derecho de los bur-

todo caso lo que hay que desarrollar y demostrar empíricamente es en qué medida y porqué las condiciones materiales fundamentalmente económicas determinan el contenido de las leyes y, más aún, cuáles son los nexos específicos de articulación entre las relaciones de producción y de cambio y las formas jurídicas. Con afirmar su simple correspondencia, o con identificar de manera simplista la voluntad de una clase a las leyes sancionadas por el Estado, no se dice absolutamente nada sobre una explicación histórico-materialista de las categorías jurídicas, como Marx sí lo hace a propósito de las categorías económicas. Ciertamente este es el camino que hay que rastrear aprovechando el método utilizado por Marx, en *El Capital,* en su análisis de categorías económicas (trabajo, valor, etc.) históricamente determinadas.

A nuestro juicio, la fórmula aquí comentada –quizás la más significativa de todo el *Manifiesto* por lo que hace al derecho– debe interpretarse a la luz de tres parámetros fundamentales:

En primer lugar, es necesario tener en cuenta que se trata de una afirmación dada dentro de un documento programático y que, por ende, conlleva un objetivo de carácter eminentemente político. Con repetir una y mil veces esta fórmula política no se avanzará un solo paso en el esclarecimiento analítico de las relaciones entre la voluntad de la clase dominante, sus condiciones materiales de existencia y las leyes. Este arduo problema, por demás imposible de desarrollar hoy en día en toda su compleja bastedad[9], ha sido siempre dejado de lado

gueses es solamente la voluntad de la clase burguesa elevada a ley" *(Introducción a la Sociología del Derecho.* Madrid, Taurus ediciones, 1978, p. 103).

[9] Cf. Federico Engels. Introducción a *Las luchas de clase en Francia de 1848* a 1850. La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1973, pp. 1-36.

o resuelto mediante fórmulas muy generales (lucha de clases, intereses de la clase en el poder, etc.) y artificios voluntaristas *(persaltum)* por muchos autores marxistas.

En segundo lugar, la afirmación de Marx puede ser válida desde el punto de vista político para ciertos países de su época, en los que sus leyes sí manifestaban de manera orgánica los intereses económicos de la clase (o fracciones de clase) dominante. Ciertamente, en el seno del Estado liberal clásico europeo de mediados del siglo XIX sí se manifestaban de manera homogénea los intereses de la clase dominante, que en su conjunto y por *término medio* eran los de la burguesía. Actualmente es difícil asegurar que los intereses de una clase, o de una fracción dominante, pasen directamente del momento de clase al parlamento y del parlamento a su vigencia en tanto leyes, sin encontrar más consistencia que sus propios intereses. El moderno "Estado de partidos", la composición interclases de los partidos políticos, la conformación pluripartidista de los parlamentos, así como las demás instancias de integración de las masas populares, de ninguna manera pueden hoy implicar pura y simplemente que las leyes sean creadas a imagen y semejanza de una sola clase. En todo caso, para cada ordenamiento jurídico en particular habrá que *demostrar* lo que para muchos "marxistas" es un axioma: que los intereses económicos de la clase dominante son en su conjunto y por término medio los intereses legalmente protegidos.

Por último, la interpretación del pasaje aquí comentado pudiera complementarse con las explicaciones más amplias que Marx brinda en *La Ideología Alemana*. Podemos afirmar que la idea sobre el

derecho sostenida en el *Manifiesto* ya había sido expuesta en esta obra, y es precisamente aquí donde se muestra que el significado de la fórmula no es tan simple como parece; según Marx, la ley no es ni pura voluntad de dominio, ni mero fenómeno de fuerza, como a su vez las condiciones materiales de existencia de la clase en el poder no se manifiestan simple y llanamente como el contenido *inmediato* de la ley. También en esta obra Marx critica la reducción del derecho a la ley llevada a cabo por Max Stirner, situación que en el *Manifiesto* a primera vista parece no ser clara.

De igual forma habrá que advertir que en su crítica a Max Stirner, Marx no desprecia en nada las posibilidades positivas del derecho cuando se reconocen derechos laborales a la clase trabajadora (limitación a la jornada máxima de trabajo, derecho de coalición y asociación permanente, derecho de huelga, etc.) Y es precisamente en *La Ideología Alemana* donde firma que "en realidad, los proletarios sólo llegan a adquirir esta unidad mediante un largo desarrollo, desarrollo en el que desempeña, también un papel la *apelación a su derecho.* Por lo demás, esta apelación a su derecho no es más que un *medio* para convertirlos en una masa revolucionaria unificada"[10].

3. El desarrollo contradictorio de la libertad burguesa

Pasemos a tratar otras ideas de importancia para el derecho contenidas en el *Manifiesto,* las relativas a la libertad y la igualdad. Sabemos bien que el derecho moderno —sobre todo en su forma dominante de manifestarse: como norma dictada y sancionada por el

[10] Marx Carlos-Federico Engels, *La ideología alemana.* Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos, 1973, p. 379.

Estado— tal como Marx lo reconoce desde *La Cuestión Judía* hace suyo estos principios, al grado que su naturaleza estructural básica (generalidad, abstracción y formalidad) los presupone.

De manera clara es posible advertir, en el *Manifiesto,* que los principios jurídicos de libertad e igualdad, formulados desde la Declaración francesa de derechos del hombre y el ciudadano de 1789, se encuentran subordinados a las relaciones económicas de la sociedad civil burguesa[11]. Al respecto, Marx dice: "Por libertad, en las condiciones actuales de la producción burguesa, se entiende la libertad de comercio, la libertad de comprar y vender"[12]; a esta libertad burguesa corresponde "una constitución social y política adecuada a ella"[13]. Además, también es muy claro que Marx le atribuye a esta libertad un sentido negativo, pues, como lo afirma, ha "hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio"[14]. La "desalmada liber-

[11] En los Grundrisse, Max escribiría: "Por tanto el proceso del valor de cambio desarrollado en la circulación no sólo respeta la libertad y la igualdad, sino que es preciso decir que éstas no son otra cosa que su producto y encuentran en él su base real. Como ideas puras, son las expresiones idealizadas de sus diversos momentos; como ideas desarrolladas en relaciones sociales, políticas, jurídicas, son reproducidas solamente en diferentes grados. Y esto se ha visto confirmado históricamente. La trinidad de propiedad, libertad, igualdad, no sólo ha sido formulada teóricamente sobe esta base por los economistas italianos, ingleses y franceses del siglo XVII y XVIII. Ella se ha realizado antes en la sociedad burguesa moderna" (Godelier, Marx-Engels' *Sobre el modo de producción asiático.* Barcelona, Martínez Roca, 1969, p. 166.)

[12] Marx, *op. cit., El manifiesto...*, p. 57. Según Nicos Poulantzas, el principio de libertad e igualdad en las condiciones de la sociedad capitalista significan: "el valor de cambio de un trabajo totalmente cuantificado (igualdad), la circulación universalizada y la reproducción ampliada de las mercancías (libertad e igualdad), la extracción específica de la plusvalía (libertad e igualdad, en el contrato de trabajo), la acumulación particular del capital (libertad e igualdad de los capitalistas entre sí). (Nicos Poulantzas. *Hegemonía y dominación en el Estado Moderno.* Argentina. Pasado y Presente, 1975, p. 22.

[13] *Marx, op. cit., El manifiesto...*, p. 33.

[14] *Ibid.*, p. 27.

tad de comercio... ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal"[15]. A esta libertad Marx contrapone la libertad *real* de la sociedad comunista pues, como bien interpreta Manuel Atienza, "Marx no consideraba en absoluto que el comunismo fuera incompatible con la libertad. Por el contrario, era la verdadera libertad la que, en su opinión, resultaba incompatible con la existencia del Estado y de la sociedad burguesa. Por eso, lo que trataba de abolir era 'la personalidad burguesa, la independencia burguesa y la libertad burguesa', justamente para que fuera posible la libertad real. El problema de la libertad personal, de la verdadera libertad, aparecía además asociado con el de la propiedad, según ya hemos visto: tanto la igualdad como la libertad real eran incompatibles con la propiedad privada capitalista"[16]. Las "medidas que se proponían en el *Manifiesto* para llevar a cabo la transformación radical del modo de producción burgués, no sólo no eran una negación de los derechos humanos, sino que implicaban, por el contrario, su profundización y enriquecimiento"[17].

En efecto, para Marx la libertad de la propiedad privada burguesa, la propiedad de los medios de producción, "es la última y mas acabada expresión del modo de producción y de apropiación de lo producido basado en los antagonismos de clase, en la explotación de los unos por los otros"[18]. Esta propiedad, según Marx, de ninguna manera crea propiedad para el proletario, lo "que crea es capital, es decir, la

[15] *Loc. cit.*
[16] Manuel Atienza. *Marx y los derechos humanos.* Madrid. Editorial Mezquita, 1983, p. 126.
[17] *Ibid.*, p. 128.
[18] Marx., *op. cit., El manifiesto...*, p. 53.

propiedad que explota al trabajo asalariado y que no puede acrecentase sino a condición de producir nuevo trabajo asalariado, para explotarlo a su vez"[19]. Lo único que confiere es la posibilidad de apropiarse, mediante el salario, de "la suma de los medios de subsistencia indispensables al obrero para conservar su vida como tal obrero"[20]. Al hacerlo, al asegurar al trabajador lo estrictamente necesario para la reproducción de su vida, lo que en realidad se logra, con este tipo de apropiación, es el garantizar que el trabajo continúe acrecentando al capital y, por ende, que se promueva la reproducción ampliada de la propiedad burguesa. "Lo que queremos suprimir —escribe Marx en el *Manifiesto*— es el carácter miserable de esa apropiación, que hace que el obrero no viva sino para acrecentar el capital y tan sólo en la medida en que el interés de la clase dominante exige que viva"[21]. Frente a estas condiciones, el "rasgo distintivo del comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa"[22]. "El comunismo no arrebata a nadie la facultad de apropiarse de los productos sociales; no quita más que el poder de sujuzgar el trabajo ajeno por medio de esa apropiación"[23]. Por eso, caracterizado así el poder de sujuzgar y explotar a los obreros que confiere la libertad de propiedad privada dentro de las condiciones de la producción capitalista, Marx considera que este tipo de propiedad debe abolirse.

[19] *Ibid.*, p. 54.
[20] *Ibid.*, p. 55.
[21] *Ibid.*, p. 56.
[22] *Ibid.*, p. 53.
[23] *Ibid.*, p. 59.

Examinemos ahora una de las libertades a las que el *Manifiesto* considera como positivas, me refiero a las libertades de coalición y de asociación permanente de los trabajadores, hoy garantizadas por el derecho laboral.

Marx demuestra, con argumentos históricos, que el derecho de coalición así como el de asociación permanente son el producto de largas luchas de los trabajadores, luchas contra el aislamiento del trabajador en la explotación de su fuerza de trabajo, contra la tendencia a la baja de los salarios y la prolongación de las jornadas de trabajo y, finalmente, contra la introducción del maquinismo. Sin embargo, sería un error asegurar que para Marx la existencia y eficacia de estos derechos deriva exclusivamente de la lucha de los trabajadores, antes bien, para él depende fundamentalmente del grado de desarrollo y progreso de la gran industria capitalista, pues es ésta la que en definitiva genera de manera contradictoria la posibilidad misma de la existencia y resultados efectivos del derecho de asociación de los trabajadores. Poco antes, en *Miseria de la filosofía* afirmaba: "Cuanto más se desarrollan la industria moderna y la competencia, mayor es el número de elementos que suscitan la aparición de las coaliciones y favorecen su actividad, y en la medida que las coaliciones pasan a ser un hecho económico, más firme cada día, no pueden tardar en convertirse en un hecho legal"[24].

Sobre estas ideas, Marx inicia su explicación con una visión histórica del surgimiento del joven Estado de la primera época capitalista.

[24] Carlos Marx, *Miseria de la filosofía.* 3a. ed. México, Ediciones de Cultura Popular, 1974, p. 155.

Considera que dentro de las condiciones de la producción burguesa, el trabajador, disponiendo libremente de sí mismo en cuanto individuo aislado y en virtud de la libertad de trabajo reconocida legalmente, se ve obligado a vender su trabajo (más tarde Marx afirmará que el obrero no vende su trabajo sino su fuerza de trabajo) como "una mercancía, como cualquier otro artículo de comercio, sujeta, por tanto, a todas las vicisitudes de la competencia, a todas las fluctuaciones del mercado"[25]. Como resultado de la competencia de los burgueses entre sí y de las crisis comerciales, los salarios llegan a ser cada vez más fluctuantes por lo que los "obreros empiezan a formar coaliciones contra los burgueses y actúan en común para la defensa de sus salarios. Llegan hasta formar asociaciones permanentes para asegurar los medios necesarios"[26] de su lucha, que llevada a nivel nacional se convierte en lucha política. Llegado este momento, las asociaciones de los trabajadores, actuando bajo la forma de partido político, obligan a los burgueses "a reconocer por la ley algunos intereses de la clase obrera; por ejemplo, la ley de la jornada de diez horas en Inglaterra"[27]. Existen, naturalmente, límites estrictos respecto a las concesiones que pueden hacerse, pero Marx subrayó con especial énfasis que los sindicatos pueden hacer aumentar los salarios y que la clase obrera puede arrancar legislaciones que la favorezcan, incluso de un gobierno puramente burgués[28].

En esta evolución histórica del derecho de asociación de los trabajadores, para Marx el progreso industrial capitalista desempeña

[25] Marx, *El manifiesto...*, p. 37.
[26] *Ibid.*, p. 42.
[27] *Ibid.*, p. 43.
[28] Cf. Robin Blackburn y Carol Johnson. *El Pensamiento político de Karl Marx.* Barcelona, Ed. Fontamara, 1980, p. 42.

un papel fundamental. El "progreso de la industria, del que la burguesía, incapaz de oponérsele, es agente involuntario, sustituye el aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, por su unión revolucionaria mediante la asociación. Así, el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que ésta produce y se apropia lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables"[29].

4. Algunas consideraciones finales

A reserva de guardar nuestras reflexiones finales para el capítulo de conclusiones, es posible hacer aquí los siguientes comentarios:

1) El concepto de derecho sostenido por Marx en *El Manifiesto Comunista,* es un concepto reduccionista y notoriamente genérico. Reduccionista, pues identifica el derecho a la voluntad de la clase burguesa erigida en ley. Y genérico, en tanto no precisa de manera analítica los nexos específicos que se dan entre la ley y las condiciones materiales de existencia de la voluntad de la clase burguesa. Debemos reconocer que se trata de una definición eminentemente política. Este carácter obedece a la naturaleza misma del documento que la contiene. Si se saca de este contexto se corre el riesgo de empobrecer de manera simplista el pensamiento de Marx.

2) En las condiciones de la producción económica de la sociedad burguesa, según Marx:

[29] Marx, *op. cit., El manifiesto...,* p. 50.

a) Los principios de libertad e igualdad permiten la explotación y subordinación del trabajo al capital; son una condición funcional, histórica y real del desarrollo capitalista.

b) La venta de la fuerza de trabajo permite al trabajador, mediante el salario obtenido, apropiarse de los medios de vida estrictamente necesarios para su existencia y reproducción como tal, como trabajador asalariado, a la vez, acrecentar de manera ampliada al capital.

c) La propiedad, la libertad y la igualdad, significan la sujuzgación, la explotación y la degradación de la dignidad humana. Sólo en la sociedad comunista la propiedad quedará desprovista del poder de sojuzgar y explotar, y la libertad y la igualdad formal será real y verdadera libertad e igualdad.

3) La libertad de asociación permanente de los trabajadores, concomitante a las luchas obreras y al desarrollo industrial capitalista, permite, vinculada al ejercicio de las libertades propiamente políticas, una acción política eficaz para imponer, de manera contradictoria en la ley, la protección y garantía de sus intereses; su reconocimiento legal es un medio de lucha para lograr su victoria final.

CAPITULO IX

LAS RELACIONES SOCIALES Y SU REGULACION JURIDICA DISCURSO FRENTE AL JURADO DE COLONIA

> No es la sociedad la que descansa en la Ley. Esto es una fantasía de los jurisconsultos. Por el contrario, la ley, por oposición a la arbitrariedad del individuo aislado, debe descansan en la sociedad, debe traducir los intereses y necesidades generales, que se derivan del modo dado de producción material.
>
> Carlos Marx

En la disertación efectuada ante el Jurado de Colonia (febrero de 1849), durante el proceso seguido en contra de varios redactores de la *Nueva Gaceta Renana* por conspirar contra el régimen, haciendo su defensa Marx destacó las siguientes cuestiones relativas al derecho: "No es la sociedad la que descansa en la ley. Esto es una fantasía de los jurisconsultos. Por el contrario, la ley, por oposición a la arbitrariedad del individuo, debe descansar en la sociedad, debe traducir los intereses y necesidades generales, que se derivan del modo

dado de producción material".[1] "*El Code Napoleón* que tengo en mis manos no produce la sociedad burguesa moderna. La sociedad burguesa, según surgió en el siglo XVIII y se desarrolló en el siglo XIX, encuentra meramente su expresión legal en el código. Apenas deja de corresponder a las relaciones sociales, no vale más que el papel en que está escrito. No podeis hacer de las viejas leyes el fundamento de un nuevo desarrollo social, mucho más de los que estas viejas leyes hicieron en relación con las antiguas condiciones sociales"[2]. De igual forma Marx señala la relación de revolución y derecho de la manera siguiente: la conservación de las leyes que se refieren a la época social precedente, creadas por los representantes de los intereses sociales ya desaparecidos o en vías de desaparecer, es incompatible con la revolución que derroca al viejo poder. Una revolución no puede darse sobre una base jurídica[3].

De los pasajes arriba transcritos, puedo inferir lo siguiente:

En primer lugar, Marx señala el problema de la correlación general entre las necesidades e intereses sociales, tal como se derivan del modo de producción material, y su regulación jurídica.

[1] Carlos Marx, "Discurso frente al Jurado de Colonia", en V.S. Pokrovski y otros. *Historia de las ideas políticas.* México, Grijalbo, 1966, p. 453. En *El Capital,* Marx dirigirá una crítica similar a Sir F.M. Eden, discípulo de Adan Smith, en los siguientes términos: "Colocándose en el punto de vista de las ilusiones jurídicas, dicho autor no ve en las leyes el producto de las condiciones materiales de la producción, sino que considera, por el contrario, el régimen de la producción como el producto de la ley. Linguet asestó un golpe moral al ilusorio L'esprit des Lois de Montesquieu diciendo: 'L'esprit des Lois, c'est la propriete'" (Carlos Marx, *op. cit.,* p. 520).

[2] *David McLellan. Karl Marx. Su vida y sus ideas.* Barcelona, Editorial Crítica, 1977, pp. 248-249.

[3] Marx, "Discurso frente al jurado de Colonia", en V.S. Pokrovski, *op. cit.* p. 453.

En segundo lugar, Marx indica de manera general el problema de la ineficacia de las leyes cuando éstas han dejado de expresar las necesidades e intereses generales de la sociedad. Cuando las leyes dejan de corresponde a las relaciones sociales, las leyes se convierten en letra muerta, en un simple papel. Las leyes perduran como leyes eficaces sólo cuando satisfacen los requerimientos del orden de las relaciones sociales, si éste cambia, las leyes deben también cambiar, de lo contrario devendrán en un montoncito de papel; no tendrán más valor que el papel en que están escritas. Aquí podemos añadir, como también lo afirma Marx, que cuando se pretende hacer de las leyes anticuadas el fundamento del desarrollo social, las leyes chocarán continuamente con las nuevas relaciones sociales, preparando así el camino para las crisis sociales que estallan en revoluciones políticas.

CAPITULO X

ESTUDIOS Y RESULTADOS GENERALES SOBRE EL DERECHO. EL PROLOGO DE 1859

> Mis estudios eran lo de jurisprudencia, de la que, sin embargo, sólo me ocupe como disciplina secundaria, al lado de la filosofía y la historia
>
> Carlos Marx

En el *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, Marx expone de manera resumida algunas generalizaciones teóricas respecto a las conclusiones obtenidas en sus investigaciones anteriores. Desafortunadamente en algunos casos la interpretación de este *Prólogo* se ha dado omitiendo el significado, alcance y límites de las obras cuyos resultados aquí se resumen, situación que ha propiciado no pocos malentendidos. Lo que es peor aún, es que seguidores y críticos de Marx han entretejido con una facilidad asombrosa, a partir precisamente de este *Prólogo,* una teoría general de la sociedad y la historia, contraviniendo abiertamente las indicaciones metodológicas de Marx sobre el análisis puntual de situaciones históricamente determinadas.

En nuestra opinión, el valor fundamental del *Prólogo* es biográfico. Biográfico en el sentido de que en él Marx recuerda y expone de

manera esquemática lo que había constituido hasta entonces su itinerario intelectual y los resultados generales a los que había llegado.

Marx afirma casi al inicio: "me parecen oportunas aquí algunas referencias acerca de la trayectoria de mis estudios de *Economía política*. Mis estudios *eran* los de jurisprudencia, de la que, sin embargo, sólo me ocupé como *disciplina secundaria,* al lado de la Filosofía y la Historia. En 1842-43, siendo redactor de la *'Gaceta del Rin'* me vi por primera vez en el trance difícil de tener que opinar acerca de los llamados intereses materiales"[1]. En primer lugar, es claro que Marx se refiere a la trayectoria de sus estudios de economía política y no de jurisprudencia. Inmediatamente después, reconoce que, no obstante su formación jurídica, se había ocupado del derecho como disciplina secundaria. Esto último confirma lo que ya dijimos en su oportunidad: en los artículos de la *Gaceta del Rin* (llamada también Gaceta Renana) Marx no lleva a cabo un estudio estrictamente jurídico. Veíamos que sus argumentos se inclinaban de manera predominante hacia el campo de la filosofía y de la historia. Más aún, advertíamos que su interés no era el elaborar un análisis técnico-jurídico sobre algunas cuestiones relacionadas al derecho, sino el realizar una crítica a las instituciones del Estado prusiano de su tiempo valiéndose de argumentos filosófico-jurídicos e históricos. De igual forma, por lo que hace a los estudios sobre "los llamados intereses materiales" aquí recordados, en nuestra opinión también se basaban en argumentos históricos y filosóficos-jurídicos y en cierta

[1] Marx, Carlos. *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política.* En Carlos Marx-Federico Engels.- *El capital visto por su autor.* México, Ed. Grijalbo, 1970, p. 38. Lo subrayado es mío.

medida económicos, pero nunca exclusivamente a la luz de la economía política. Señalábamos un desfasamiento en uno y en otro sentido: ni un estudio netamente jurídico de los problemas legales, ni un estudio económico puntual de los intereses materiales.

Marx continúa afirmando: "Mi primer trabajo, emprendido para resolver las dudas que me asaltaban, fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho, trabajo cuya introducción vio la luz en 1844 en *Los Anales franco-alemanes,* que se publicaban en París. Mi investigación desembocaba en el resultado de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de 'sociedad civil', y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la Economía política"[2]. Aquí Marx se está refiriendo a la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* obra inconclusa, redactada inmediatamente después de clausurada la *Gaceta Renana.* Como lo atestigua el reconocimiento expreso del *Prólogo,* ésta juvenil crítica a la filosofía hegeliana del derecho público desempeñó un papel importantísimo para llegar al resultado aquí resumido. Ya hemos examinado en apartados anteriores cómo la crítica al uso especulativo de la dialéctica hegeliana en lo referente a los problemas sobre la mediación, compensación y resolución de los conflictos entre los intereses particulares y el interés general, entre la sociedad civil y el Estado,

[2] *Ibid.*, p. 39.

permite a Marx proponer en germen una hipótesis metodológica materialista, que orientada hacia la investigación social pudiera significar la indagación del derecho, el Estado, la soberanía, las clases, la constitución, etc., a partir de lo que tiene de particular y específico la estructura de la sociedad civil. También Marx señala que "la anatomía de la sociedad civil había que buscarla en la Economía política". Ciertamente, veíamos que este fue el criterio metodológico utilizado de manera muy general ya en *La Cuestión Judía* y en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* si bien todavía haciendo uso de un lenguaje filosófico y de argumentos históricos. Bajo este mismo hilo conductor, Marx advertía en *La Ideología Alemana* que las relaciones jurídicas no se explicaban "por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano", sino por las condiciones materiales de la sociedad civil (relaciones de producción y cambio) existentes en cada época histórica. Sabemos bien que la conclusión general alcanzada, que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política, ocupará la atención de Marx por el resto de su vida; el análisis científico de la estructura económica de la sociedad capitalista encontrará en *El Capital* su expresión más acabada. Por lo que hace a la profundización de esta hipótesis metodológica en el campo del derecho, constatamos que ésta nunca fue realizada; quedó tan sólo como eso, como una hipótesis que habría que demostrarse a través de resultados comprobables.

Marx continúa afirmando: "El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social (...). Al

llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo"[3].

Detengámonos aquí en dos cuestiones que han constituido la fuente de innumerables confusiones.

a) La relación entre "estructura" económica (base real) y "superestructura" jurídica y política.- En la historia del marxismo existen numerosas interpretaciones respecto a las relaciones entabladas entre la "estructura" económica y el derecho. Las más simplistas no han superado la noción de "superestructuras" como reflejo de la "estructura" económica. Consecuentes a su visión mecanicista, ofrecen una "teoría marxista" en la que el derecho, el Estado y las ideologías son

[3] *Ibid.*, p. 39-40. Sobre una interpretación clásica de este pasaje consúltese P.I. Stucka. *La función revolucionaria del derecho y del Estado.* Barcelona, Ed. Península. 1969.

concebidas como el producto de la acción unilineal de la "base" económica[4]. En algunos casos se ha matizado esta explicación señalando la existencia de interinfluencias entre las "superestructuras" y un efecto de retroacción sobre la "base" económica al final del proceso. Aún así, esta interpretación se ubica en la idea del reflejo y consecuentemente en la idea de las "superestructuras" como algo exterior y no *constitutivo* del conjunto de las relaciones socioeconómicas, lo que conduce a un determinismo monocausal que no explica la acción material y constitutiva de las llamadas "superestructuras" al interior de las relaciones sociales de producción.

Respecto a esta forma de explicar la "estructura" y la "superestructura" y su relación, además es posible hacer los siguientes comentarios. En primer lugar, Marx no pretende, ni remotamente, dar una explicación específica y acabada sobre el derecho y el Estado en un breve prólogo. En segundo lugar, los términos "estructura" y "superestructura" constituyen expresiones que Marx utilizó en contadas ocasiones y con un sentido metafórico, es decir, fueron utilizadas como metáforas que ilustran algo, pero que no explica científicamente nada[5]. Lo que Marx hace es describir la relación de dependencia orgánica y originaria entre el derecho y las relaciones sociales de producción. Para Marx, la distinción de ambas esferas es una

[4] Remigio Conde afirma: "El marxismo oficial,... ha defendido siempre, con referencia al derecho, la determinación mecánica de la superestructura por la base" (Remigio Conde, *Sociedad, estado y derecho en la filosofía marxista*.- Madrid, Ed. Cuadernos para el diálogo, 1967, p. 15.

[5] Cf. Ludovico. *Teoría y práctica de la ideología.* México, Ed. Nuestro Tiempo, 1974, pp. 24-46.

distinción metodológica, pero en ningún momento histórica; la génesis histórica de ambas esferas se da en uno y el mismo acto, es decir, se condicionan en su existencia mutuamente, tal y como el propio Marx lo reconoce. Hemos visto al estudiar más arriba las obras de Marx, que para él, el rasgo distintivo del derecho moderno es el de manifestarse como un derecho-igual (plenamente delimitado respecto al derecho-privilegio feudal) condicionado a la vigencia histórica de una sociedad individualista y privatizada, como inherente y necesario a las relaciones sociales y económicas de la sociedad burguesa basada en la propiedad privada. Pudiéramos decir que el derecho, para Marx, es un producto de la sociedad civil pero a la vez es su condición necesaria de existencia; es un elemento organizado por un específico tipo de relaciones sociales materiales que se convierte al mismo tiempo en su necesario elemento organizador. Bajo esta óptica podemos comprender que la distinción marxiana estructura económica y superestructura jurídica sólo es posible entenderla como una distinción metodológica, a través de la que se hace posible entender el grado de dependencia orgánica del derecho a las relaciones económico-sociales. En este sentido, el derecho es una "superestructura" como bien afirma Marx, pero no porque sea inferior o pese menos que la "estructura" o porque sea secundaria o accesoria.

b) Las formas jurídicas como formas ideológicas.- Al considerar que Marx habla de formas jurídicas (políticas, religiosas, filosóficas) como equivalentes a formas ideológicas, algunos autores han reducido el derecho a pura ilusión ideológica, como si se tratara de un discurso falso y engañoso más o menos deliberado de lo real. Esta interpretación olvida el carácter objetivo —del que también Marx

hace alusión — de la relación jurídica, así como los efectos muy reales de todo el sistema jurídico en su dimensión institucional. Las leyes, los principios jurídicos, los tribunales y los procesos (al definir el derecho en un litigio mediante un fallo) etc., no son meras representaciones ilusorias, no son un simple reflejo de una pura ideología, sino que la forma jurídica que reviste toda ley es un fenómeno objetivo y sus principios son principios realmente actuantes. El derecho no se representa sólo en las teorías (deformadas o no) de los juristas que lo explican, o en las representaciones subjetivas que pueden existir en el cerebro de los sujetos jurídicos, destinatarios de las normas jurídicas, sobre sus derechos y obligaciones, sino que las relaciones jurídicas, las leyes, los tribunales, las decisiones judiciales, su ejecución, etc., son hechos objetivos que residen fuera de la conciencia y que cuentan con una significación práctica y real. En este sentido cabe hablar del derecho como un fenómeno objetivo y no como una pura forma ilusoria y engañosa de conciencia ideológica.[6]

Después de expuestos los resultados generales, en el mismo Prólogo Marx escribe: "Federico Engels, con el que yo mantenía un constante intercambio escrito de ideas desde la publicación de su genial bosquejo sobre la crítica de las categorías económicas (en los 'Anales franco-alemanes'), había llegado por distinto camino (véase su libro 'la situación de la clase obrera en Inglaterra') al mismo resultado que yo. Y cuando, en la primavera de 1845, se estableció también en Bruselas, acordamos constatar conjuntamente nuestro

[6] Cf. Eugenü Pashukanis. *Teoría general del derecho y marxismo.* México, Ed. Grijalbo, 1976. De igual forma estúdiese la teoría de los aparatos ideológicos de Estado de Louis Althusser. (*Idem. La filosofía como arma de la revolución*. Buenos Aires, Cuadernos de pasado y presente, 1968, pp. 97-141).

punto de vista con el ideológico de la filosofía alemana o, de hecho, ajustar cuenta con nuestra antigua conciencia filosófica. El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía post-hegeliana"[7]. La obra a la que aquí hace alusión Marx es *La Ideología Alemana,* y como ya lo veíamos en ella aborda el estudio de la problemática jurídica en forma polémica y de crítica a la filosofía neohegeliana de izquierda, pero nunca de una manera sistemática como objeto específico de investigación teórica. Todas las alusiones que sobre el derecho Marx hace con posterioridad a *La Ideología Alemana* serán ocasionales y esparcidas a lo largo de sus obras[8].

Si todo esto es así, ¿será posible atribuirle a Marx una teoría acabada histórico-materialista del derecho?. Por supuesto que no. "Buscar en estas alusiones ocasionales —escribe Cerroni— una respuesta articulada a los problemas de la teoría del derecho parece contravenir abiertamente a la excepcional cautela científica de Marx, que, en definitiva, sólo publicó un volumen 'acabado' de ciencia social; precisamente el primer volumen del *Capital* (...). Sin embargo, y a pesar de esta objetiva carencia de textos, la tradición interpretativa ha entretejido con mucha facilidad y seguridad una teoría 'marxista' del Estado y del derecho. Sobre la cual han trabajado tanto los

[7] Marx, *op. cit., Prólogo...,* p. 41.

[8] Consúltese de Carlos Marx las siguientes obras: *La guerra civil en Francia* (1871), *Crítica del programa de Gotha* (1875). En *El Capital, es importante no extraer simplemente las referencias textuales sobre las relaciones jurídicas contractuales, y los efectos de las leyes represivas, de clase, en el período de acumulación originaria, sino retomar el análisis metodológico propuesto a propósito de las categorías económicas, para emplearlo de manera paralela en el caso de las categorías jurídicas. A este respecto, son también de utilidad todas las sugerencias metodológicas expuestas en la Introducción general a la crítica de la economía política de 1857* y en los *Grundrisse.*

seguidores como los comentaristas de Marx"[9]. El resultado de esta actitud interpretativa ha sido una extrapolación de abundantes citas textuales sobre planos y campos intelectuales muy diferentes, por lo que el tipo de acomodación de los pasajes y la selección de los textos preferidos ha ocasionado una gran variedad (en muchos casos interesada) en las interpretaciones efectuadas. Bastaría, por ejemplo, consultar por un lado a Andreü Vyshinsky[10] y por el otro a Hans Kelsen"[11].

[9] Cerroni, Umberto. *El pensamiento jurídico soviético.* Madrid, Editorial Cuadernos para el diálogo, 1977, pp. 45-46.

[10] Cf. Andreü Vyshinsky . *Problema del derecho y del Estado en Marx,* en *Teorie sovietiche del diritto.* Int. de Umberto Cerroni, Milano, Giuffre Editore, 1964.

[11] Cf. Hans Kelsen. *Teoría comunista del derecho y del estado.* Buenos Aires, Emecé Editores, 1957.

EVALUACION FINAL

En la carta que Marx dirigiera a su padre el 10 de noviembre de 1837, se encuentra implícito el problema fundamental de la naturaleza del derecho. De los comentarios autocríticos que de ella se desprenden, es posible advertir que el espinoso problema de las relaciones entre forma y contenido son el centro de atención. Como vimos, Marx afirmaba que para que la forma jurídica fuera una forma real era necesario que constituyera el desarrollo del contenido y, por ende, de las cualidades inherentes a la cosa. El derecho se manifiesta así con dos niveles indisolublemente unidos: la forma y el contenido; en el interior de su relación el contenido constituiría el punto de partida. En base a esto, para Marx, la tarea fundamental de la filosofía del derecho consistiría en lograr la entera intelección del objeto jurídico mismo en su desarrollo, única forma de penetrar en los nexos internos de forma y contenido. Para tal efecto, se debería evitar los esquemas kantianos ya que conducen inevitablemente a la contradicción entre el deber ser y la realidad. Pero hasta aquí Marx se limitaba a señalar estas orientaciones sin desarrollarlas.

Intuida la correspondencia de forma y contenido en el derecho, en los artículos de *La Gaceta Renana* madura en Marx, dentro de un esquema filosófico de raíces hegelianas a la vez que iusnaturalistas, una teoría idealista sobre su unidad indisoluble. Experimentando por primera vez en público sus ideas jurídicas, es muy significativo que la reflexión sobre la relación de forma y contenido se haga a menudo

justamente bajo el ángulo de la observación crítica de las leyes dictadas por el parlamento renano. Bajo este enfoque desarrolla muy pronto, utilizando en gran medida los instrumentos teóricos de Hegel, una teoría filosófica-jurídica (no sistemática) con la intención de ejercer una influencia racionalizadora sobre los elementos antiestatales que dominaban en el seno del Estado prusiano de su tiempo. Aquí es posible advertir que si bien las posiciones teóricas de Marx tienen como punto de partida el gran sistema filosófico hegeliano, su alcance se extiende abiertamente hacia el terreno de la crítica de las instituciones político-jurídicas, muy al estilo del iusnaturalismo racionalista de carácter progresista. Este nivel, el de la crítica a las leyes e instituciones renanas (recuérdese sus artículos sobre las leyes de censura, la libertad de prensa, de hurtos de leña, etc.), es precisamente el terreno de la confrontación de su teoría filosófico-jurídica con las actitudes reaccionarias del Estado prusiano, consideradas como irracionales. Esta acción y reacción de la filosofía y el medio social está en el centro de su valiente y honesta actitud periodística.

Obligado a interrogarse sobre la realidad "sin razón" de su tiempo, Marx examina el rol racional del Estado, la libertad y el derecho, sondeando la cara de la unidad que *debe* y *puede* prevalecer entre los principios universal-racionales y la realidad. Así, Marx lleva a cabo una confrontación entre la esencia racional del derecho y las leyes existentes, entre la idea racional del Estado y la realidad estatal, es decir, entre valor y existencia, para poder llegar a una crítica, aún teoricista, de las instituciones existentes. De esta manera toma cuerpo en Marx una teoría filosófico-jurídica de bases conceptuales idealistas, aunque franca y abiertamente dirigida a ejercer una acción

transformadora sobre la realidad. Sosteniendo la primacía de la idea racional sobre la realidad, en base a la cual ésta debe ser medida y modelada, Marx lleva a cabo una lucha política por transformar el Estado prusiano. Por eso Marx no se satisface con la pura filosofía hegeliana del derecho y el Estado, no porque la rechace, sino porque ésta no puede dar una respuesta a la irracionalidad del Estado y las leyes prusianas que vivía, precisamente porque en la filosofía de Hegel se presentaba la irracionalidad estatal como racionalidad consumada.

Se da pues, en Marx, una tendencia a no conformarse con la elaboración de una teoría filosófico-jurídica a secas, sino que ésta debe abastecer una necesidad práctica, debe brindar respuestas a los problemas sociales y políticos concretos, sobre todo porque el lugar del eterno atraso político y jurídico de la Europa de su tiempo lo era, precisamente, el Estado alemán prusiano, el Estado político "inacabado". De aquí su argumentación jurídica contra el régimen de privilegios de los propietarios de los bosques y a favor del derecho consuetudinario de los campesinos pobres, su lucha por la defensa de la prensa libre y su crítica a la censura, así como su frontal oposición a las tendencias reaccionarias y conservadoras de Gustav Hugo.

La búsqueda de argumentos teóricos para dar respuesta a los problemas concretos, lo llevará muy pronto a detectar el nivel que presentaba el defecto de estructuración racional: el Estado prusiano existente. Esta es, para Marx, la esfera del irracional, que debiendo tener por esencia el concepto racional de Estado ético se presentaba profundamente dominado por los intereses privados de los grandes

propietarios terratenientes. Como vimos, esta denuncia-constatación la apoya en una teoría filosófico jurídica que debería transformar el Estado prusiano en una "comunidad ética y racional". Sin embargo, se advierte también al lado de este ideal valorativo un anclaje en propocisiones concretas, democráticas y populares, de lucha política. Así, por ejemplo, la necesidad de substituir el régimen de privilegios por la igualdad ante la ley, los elementos antiestatales (intereses privados que convertían la autoridad del Estado en servidora de los propietarios) por la realización del deber universal del Estado (los intereses generales, la libertad y la razón) y, en fin, sus propuestas por transformar el Estado prusiano, divorciado del concepto racional del Estado, en un Estado político acabado, es decir, en un Estado democrático con reconocimiento y garantía de la libertad hecha leyes objetivas e iguales para todos los ciudadanos sin distinción de clase.

En el plano teórico, sobre el tema del derecho observamos que el punto de partida lo constituye la concepción hegeliana de la libertad. Como tuvimos oportunidad de verlo, el Estado debía ser la realización positiva de la libertad manifestada en leyes objetivas y racionales; para Marx, un código de leyes es "la biblia de la libertad de un pueblo", ya que deben garantizar y realizar el valor universal de la libertad. Este valor esencial de la libertad permitiría, según Marx, que el hombre pudiera convertir su independencia natural en libertad espiritual. Este discurso de raíces hegelianas se da, sin embargo, contradictoriamente vinculado al ideal de una reconstrucción práctica de las instituciones del Estado prusiano, siendo las ideas políticas iusnaturalistas de la revolución francesa (fundamentalmente de inspiración rousseauniana) las que están en el centro de atención de Marx.

Asimismo, la unidad de forma y contenido, que debía y podía prevalecer en el derecho, se inclina sustancialmente hacia una perspectiva iusnaturalista. Así, el concepto de "naturaleza de la cosa" toma el papel de articulador central entre la forma de la ley y el contenido. Para que la forma de la ley pudiera llegar ser una forma jurídica real era necesario que la forma expresara la "naturaleza de la cosa"; si esto es así, la ley es formal y materialmente verdadera ley, existencia positiva de la libertad. La respuesta, pues, se funda en la filosofía hegeliana de la libertad, que considera a la ley como garantía de ésta y expresión de la razón, pero trabada a la idea iusnaturalista de la naturaleza de las cosas. Según Marx, las leyes escritas, generales e iguales, deben corresponder a su esencia, en términos iusnaturalistas, a la "naturaleza de la cosa"; de no ser así, se impone el deber universal del Estado de ajustarla a su contenido racional. Marx considera que ésta correspondencia debía y podía realizarse en el seno de toda comunidad política existente. Sin embargo, Marx observaba que el legislador renano no sabía descubrir y formular las leyes inherentes a las cosas, y sí, por el contrario, creaba arbitrariamente leyes que no eran verdaderas leyes, mas que formalmente. Aquí, la disociación entre forma y contenido hacía de la ley una mentira e imposibilitaba una función imparcial del juez; por eso Marx afirmaba que era una ingenua ilusión pensar que el juez puede ser justo cuando de antemano la ley es injusta.

También hemos visto que en la teoría jurídica de Marx existe una marcada tendencia hacia la defensa de lo que él llama "derecho consuetudinario de los pobres", oponiéndolo por su contenido hu-

mano al derecho consuetudinario de la nobleza terrateniente. Bien observábamos que en la base de su argumentación era muy significativo que fijara su atención en el derecho a satisfacer las necesidades primordiales de vida del campesino pobre, criticando, además, la tendencia codificadora liberal por discriminar no solo sus objetos de "propiedad" y ocupación garantizados por las prácticas tradicionales, sino a la misma clase campesina. El derecho de propiedad privada se había impuesto a la moderna tendencia codificadora del Estado obteniendo su regulación y protección, más no así ciertos derechos de raíces legítimas, humanas y racionales basadas en las costumbres de los campesinos, no obstante el carácter primordial para la existencia de esta clase. Marx aquí defiende un estado de cosas atrasado (ciertas relaciones de propiedad feudal frente a las relaciones de propiedad modernas), pero únicamente en lo relativo a las costumbres de contenido netamente humano. Marx muestra la necesidad racional de que los contenidos humanos de las relaciones jurídicas consuetudinarias pudieran asumir la forma de la ley. Por eso, dado que la forma de la ley debía asumir dicho contenido racional y la ley contra los hurtos de leña los negaba, Marx concluía que ésta ley no era verdadera ley; en sentido contrario, la costumbre del campesino pobre, aunque carente de forma legal, era verdadero derecho, derecho conforme a su contenido racional. Unidad de forma y contenido hacen presencia una vez más en la teoría jurídica de Marx.

Por lo que hace al discurso crítico que Marx dirige a Gustav Hugo, éste tiene como propósito fundamental el denunciar el carácter apologista y reaccionario de su teoría. Las conclusiones a las que llegamos en su oportunidad me parece que quedaron expuestas con claridad

en el cuerpo del trabajo; en tal virtud, las retomo casi literalmente. De acuerdo a la versión que Marx nos da, queda perfectamente claro que las bases filosóficas del derecho en Hugo son ni más ni menos que la antítesis de las sustentadas por Marx. Lo que en Marx constituye la base de su concepción sobre el derecho, por ejemplo, la "naturaleza de la cosa", la "racionalidad" que debe ser ley positiva, pasa a ser despreciado en Hugo pero sólo para conferirle valor a toda institución jurídica existente. Frente a Hugo, que parte de la imposibilidad de conocer la verdad racional en lo positivo, sólo para llegar a reconocer en las instituciones del derecho positivo el valor de una autoridad, Marx subordina las instituciones del derecho positivo a su esencia racional, vale decir, al deber ser del derecho racional. Si en Hugo la naturalidad del hecho histórico se transforma de manera no crítica en valor, en Marx el valor de la esencia racional es lo único que puede y debe transformarse en derecho positivo. Si en Hugo la racionalidad del derecho positivo queda negada sólo para transformar la naturalidad de la reliquia histórica en contenido del derecho positivo, con tal de que exista, en Marx la racionalidad del contenido de la cosa regulada es valorada sólo para buscar adecuar el derecho positivo a su esencia necesaria. Si en Hugo los fundamentos del derecho se inclinan en última instancia hacia el mundo de la fuerza, en Marx se precipitan hacia el mundo de la idealidad. Si en Hugo lo que hay de animal (y no racional) en el hombre es el carácter distintivo jurídico del hombre, con justa razón Marx le reprocha que su concepción no sea más que la concepción del "derecho animal", el "derecho del poder arbitrario" y no del derecho racional.

Intentando expresar el procedimiento criticado por Marx a Hugo, éste puede quedar sintetizado en la siguiente fórmula: Hugo reconoce el valor del derecho positivo existente, la esfera precisamente estatal, como esfera distinta y separada de lo que hay de animal en el hombre, pero sólo porque dicha esfera es el resultado del potenciamiento de lo que hay de animal en el nombre, ya que éste es la "característica jurídica distintiva del hombre". El intento por articular orgánicamente el hecho histórico y la ley positiva queda frustrado, pues no hay más que una elevación acrítica de lo que hay de animal en el hombre a categoría de valor, por una parte, y por la otra, no hay sino un nuevo diluirse del valor de la ley positiva en la naturalidad "del poder arbitrario".

También se puede afirmar que si bien Marx hace extensiva su crítica a los seguidores más "refinados" de Hugo, pues los resultados son los mismos, no por esto podemos concluir que Marx haya efectuado una reflexión crítica, sistemática y acabada sobre el conjunto de principios que distinguen a sus "refinados" seguidores, a la Escuela Histórica del Derecho. Lo que sí existe, al igual que en algunos fragmentos de otros artículos, por cierto no tratados en este trabajo, es la denuncia del carácter reaccionario de la Escuela Histórica del Derecho, pues bien sabe Marx que en su época brindaba apoyo jurídico a las costumbres de la nobleza terrateniente y a las capas sociales más conservadoras del Estado prusiano, así como a sus parlamentos estamentales, frente a la influencia codificadora, hecha sentir sobre todo en Renania, del modelo de derecho liberal fundado en los principios abstractos romanístas del Código Civil Napoleónico.

Fuera de estas impugnaciones a los efectos ideológicos de esta escuela jurídica, el artículo aquí estudiado de Marx no lleva a cabo una argumentación de fondo que haga posible asegurar la existencia de una crítica teórica a todo un núcleo de pensamiento jurídico. Puede afirmarse, como lo hacen Riazanov y Augusto Còrnu, que el artículo está dirigido a lo que representaba Friedrich Karl von Savigny que acababa de ser designado ministro de Legislación, pero debe quedar claro que se trata de un ataque político, de un ataque a los efectos ideológicos conservadores de una escuela jurídica, más no un análisis articulado y sistemático sobre la doctrina de Savigny o respecto a la Escuela Histórica del Derecho.

Como hemos visto en los artículos de *La Gaceta Renana* Marx sigue aferrado a una concepción sustancialmente idealista, sin embargo, también es posible asegurar que en el entramado de toda la argumentación existe ya delineada una actitud intelectual dirigida a indagar el contenido del derecho, es decir, las relaciones sociales y morales de las cosas reguladas que constituyen el punto de partida de la forma jurídica. Si bien estos contenidos son deducidos de manera idealista y racional, el hecho de sondear el nivel del sensible es de suma importancia en la evolución posterior del Marx. Por supuesto que en los artículos de *La Gaceta Renana* todavía no descubre la verdadera naturaleza de este nivel, pero se da en él la inquietud por comprenderlo y explicarlo.

Con esta marcada inclinación, basada en la observación de la realidad existente de su tiempo, muy pronto Marx se da cuenta de la impotencia de la filosofía hegeliana para explicar la naturaleza

específica de la realidad empírica existente y que el Estado prusiano, supuesta encarnación de la idea hegeliana de la libertad, seguía siendo un "mal Estado". Por eso Marx siente la necesidad de llevar a cabo una revisión crítica de la filosofía hegeliana, (lo que en realidad significaba una autocrítica de su propia formación), justamente para poder arribar a la naturaleza concreta de la esfera donde había constatado la irracionalidad: el Estado, el derecho y la política.

Inmediatamente después, Marx elabora su primera aunque inconclusa obra de importancia, la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Su punto de partida lo constituye el extraordinario avance que había logrado Feuerbach en su crítica a la filosofía de Hegel; pero si bien este es el punto de partida, Marx se ve obligado a experimentar los instrumentos teóricos de Feuerbach sobre un nuevo terreno: el terreno de la política y el derecho. Y en esto estriba justamente el radical distanciamiento con Feuerbach.

En este esfuerzo madura en Marx la necesidad de conocer la realidad, el dato sensible, ya no como determinación de la idea racional, sino en cuanto ser con determinaciones propias, en sus puntuales determinaciones. Pero este anclaje sólo es posible cuando descifra la enigmática y mala abstracción de la filosofía de Hegel, precisamente porque su operación intelectual se le había mostrado, en los hechos, inservible para el conocimiento de la naturaleza específica de las cosas.

Así, Marx desarrolla una crítica a la filosofía hegeliana calificándola de especulativa y apriorista, cuyas conclusiones esenciales se pueden sintetizar en los siguientes puntos:

a) Hegel presenta las relaciones empíricas sensibles, como determinaciones de la idea; como fenómenos y manifestaciones de la idea. La realidad empírica adquiere así el significado de un producto de la idea. En este sentido, Marx concluye que Hegel no expresa la realidad como es ella misma, sino asumiendo un sentido diferente; el sentido que Hegel mismo le ha predispuesto en el mundo de la lógica abstracta. Por eso la realidad es racional en Hegel, pero no a causa de su propia razón, sino porque el hecho en su existencia empírica asume un significado distinto de él propio. En virtud de este proceso, el conocimiento de la realidad no parte del análisis de la naturaleza específica de ésta, es decir, de su propia vida y de sus determinaciones particulares, sino de una naturaleza extraña, presupuesta y formada *a priori* en los registros sagrados de la lógica. Con esto, las determinaciones particulares de la realidad continúan siendo, como afirma Marx, determinaciones incomprendidas, puesto que no son comprendidas en su ser específico, quedando la sola apariencia de un conocimiento real. Así tenemos, por ejemplo, en lugar del concepto de la constitución, la constitución del concepto, precisamente porque el pensamiento no se rige de acuerdo a la naturaleza específica de la constitución, sino que la constitución se rige de acuerdo a un pensamiento completamente preparado en la santa casa de la lógica. El verdadero interés de Hegel, como afirma Marx, no es la "lógica del objeto", sino el "objeto de la lógica"; lo único que le interesa es descubrir mediante las determinaciones concretas individuales, las determinaciones abstractamente correspondientes, llegando a ser las categorías lógicas puras las que dan alma a tal esfera o a tal otra. También para el caso del Estado el momento filosófico no es la lógica

del Estado comprendido en su propia naturaleza, sino el Estado de la lógica. La lógica no sirve entonces para probar al Estado, sino el Estado es el que sirve para probar la lógica.

Marx infiere de la abstracción indeterminada de Hegel, que la verdadera crítica filosófica debe concebir la "lógica específica del objeto específico", entendida como una lógica que construya y generalice, pero analizando la especificidad positiva del objeto, como objeto material real y no como objetividad ideal. En este sentido, para Marx, la construcción de abstracciones conceptuales para ser científicas requieren del desarrollo del pensamiento según la especificidad real del objeto.

b) Si en principio la realidad empírica particular resultaba degradada a mero fenómeno de la idea, en un segundo momento Hegel la tiene que asumir tal cual es, en su vulgar manifestación empírica, como contenido de la idea. Como la idea, la sustancia como sujeto, tiene necesidad de una realidad empírica, ahora resulta que es ésta en su grosera inmediatez la que constituye el contenido de la idea. Si en un principio se desvaloraba lo particular, ahora resulta valorado; si en un principio absorbía el término real en término lógico de un proceso, ahora resulta que la realidad dejada tal cual es como empiria vulgar, reaparece subrepticiamente como articulación de la idea. Por eso, según Marx la construcción de abstracciones propia del apriorismo hegeliano conlleva su ley del talión: el positivismo acrítico. Así, las abstracciones indeterminadas terminan por reproducir la empiria tal como es en su rudeza, no porque aquellas sean abstracciones (estas son necesarias en todo proceso cognoscitivo), sino porque son

abstracciones inservibles como operaciones intelectuales para la explicación de las cosas. En definitiva, el apriorismo se muestra como apología acrítica de la realidad, pues termina por conservar, reproducir y justificar el craso materialismo.

A partir de esta crítica de la filosofía especulativa, Marx enfoca adecuadamente el problema de la construcción de abstracciones determinadas, justamente para evitar las consecuencias del método apriorista. Ya no se tratará de desarrollar un discurso general en base a abstracciones indeterminadas (genéricas) para el análisis del derecho, la constitución, el Estado, las clases, etc., sino que se impone la inversión del procedimiento, es decir, la construcción de abstracciones determinadas capaces de mostrar el carácter histórico tanto de las abstracciones conceptuales, como de las relaciones específicas sobre las cuales las mismas abstracciones son modeladas, medidas y experimentadas. En este sentido, Marx ya delinea de manera incipiente la necedad de especificar históricamente las categorías sociopolíticas y jurídicas en función de las relaciones materiales de un tipo de organización social. Este camino lo sondeará en *La Cuestión Judía,* considerando dichas categorías como coesenciales y funcionales a un tipo de organización social.

De las principales conclusiones metodológicas de Marx se desprenden los siguientes aspectos positivos y de interés general para el conocimiento del derecho: a) la sustancial infecundidad cognoscitiva del razonamiento apriorista para la explicación del derecho, y b) la poca utilidad de las definiciones generales sobre el derecho. Este tipo de discursos construyen el concepto del derecho sin modelarlo en

base a su naturaleza específica bivalente, cuando justamente ésta naturaleza debe confluir eficazmente en la construcción del concepto. Así pues, la necesidad postulada por Marx de construir abstracciones determinadas, vale decir históricamente determinadas, es del todo sugerente para definir el concepto del derecho.

Al tiempo que Marx critica el método de Hegel y delinea sus proposiciones constructivas para el conocimiento de lo social, en la misma *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* también realiza una clara crítica al formalismo del Estado moderno. Así como Marx advertía que en la filosofía del derecho de Hegel la realidad empírica era sólo formalmente la verdadera realidad, también señala que en el Estado no democrático los negocios generales como interés real del pueblo son sólo formalmente los reales negocios generales; el poder legislativo constituye la existencia ilusoria de los asuntos generales del pueblo como asuntos reales del Estado. De igual forma, la mala mediación hegeliana entre lo particular y lo universal es denunciada como la misma mediación formal o falsa mediación entre la particularidad de los intereses individuales y la universalidad del género humano que el Estado promete en la ley. Asimismo, la apología hegeliana de la realidad dejada tal cual es, en su vulgar inmediatez, es idéntica a la restauración del craso materialismo de la sociedad civil que lleva a cabo el Estado político. Con justa razón Marx afirma que Hegel explicaba el Estado tal cual es, aunque su defecto consistía en hacer de esta realidad (irracional) la esencia del Estado.

Con lo anterior, Marx concluye críticamente que el Estado moderno es una abstracción de la sociedad civil, donde lo universal no es lo

universal real. La constitución política deviene en el cielo de la universalidad de la vida popular, distinta a la existencia de su realidad; de igual forma, la representación política no es más que la comprobación pura, franca y lógica de que la vida política es la región eterea de la sociedad civil.

De la sustancial carencia de una unidad orgánica entre sociedad civil y esfera política, entre hombre y ciudadano, entre pueblo y constitución, nace en Marx el proyecto reivindicatorio de una comunidad política real que, en definitiva, signifique la universalidad real del género humano. La defectuosa estructuración política que postula la sociedad burguesa, que se abstrae del hombre real o satisface al hombre total de un modo puramente imaginario, permite a Marx reivindicar el proyecto de una efectiva mediación de los intereses particulares en el organismo de una nueva sociedad organizada, en la "verdadera democracia". La superación del formalismo del Estado político significa, para Marx, la exigencia de una comunidad realmente humana; significa la exigencia, todavía utópica, de postular una sociedad política real capaz de organizar la universalidad del género humano por encima del privilegio de individuos o de clases.

Uno de los medios pacíficos para la realización de este ideal es, según el Marx de esta época, la extensión y generalización ilimitada del derecho al sufragio activo y pasivo. El sufragio universal constituye una instancia puente, ya que llega ser en el interior de la democracia política el pedido de disolución del Estado político, por el hecho de que la sociedad civil formula realmente su existencia política como su

existencia verdadera, al tiempo que plantea su existencia civil en su diferencia de su existencia política como inesencial.

En un punto por separado hemos planteado el problema del conflicto entre constitución y poder legislativo en lo referente a los cambios constitucionales, con objeto de ilustrar de manera precisa los efectos que para Marx conlleva el formalismo del Estado político, cuando éste y su constitución se constituyen en un dominio aparte de la vida popular real.

Según Marx, el distanciamiento entre el pueblo y el Estado, entre la vida del pueblo y su constitución, conducen irremediablemente a la colisión entre la constitución y el poder legislativo en el proceso de los cambios constitucionales. En el seno del Estado no democrático se da esta colisión, pues el poder legislativo y la constitución sólo formalmente tienen como principio material al pueblo. La constitución se presenta teniendo como fundamento al pueblo y el poder legislativo un contenido universal en tanto representante de los intereses generales, pero en la práctica de los Estados no democráticos éste principio formal no es a la vez el principio material, pues no obstante la constitución postula al pueblo como su origen y fundamento, en la realidad lo considera tan sólo en su existencia legal; de igual forma el poder legislativo se erige formalmente en representante de los intereses universales, pero tiene como contenido material de su actividad los intereses particulares.

En relación a este problema, los objetivos de la crítica de Marx al discurso de Hegel los puedo sintetizar en los siguientes puntos:

1) Poner de manifiesto las contradicciones existentes al interior del formalismo del Estado político moderno. El caso de la colisión de la constitución y el poder legislativo en el proceso de revisión de la constitución es un ejemplo típico. Como se ha visto, Marx no se propone discutir si la solución propuesta por Hegel es una solución técnicamente aceptable y necesaria, tanto desde el punto de vista jurídico como político, sino el llamar la atención sobre la existencia de la colisión cuando el Estado y su constitución constituyen un dominio aparte de la vida popular real. Y su finalidad última es poner de manifiesto las contradicciones inherentes al Estado no democrático, para negarlo y superarlo en provecho de una "sociedad política real".

2) Criticar el carácter ilusorio de las soluciones filosófico-jurídicas propuestas por Hegel en la mediación de las contradicciones, que, según Marx, son las mismas soluciones adoptadas por los "monopolizadores del Estado". Marx reprocha a Hegel que sus soluciones sean "pseudosoluciones", "compromisos", "transacciones", "oposiciones legalizadas", "desplazamientos", que en todos los casos dejan los conflictos sin solucionar o solucionados al fin de cuentas bajo la fuerza de la ciega necesidad natural. Frente a Hegel que por todas partes busca conciliar formalmente los conflictos en el seno del Estado, Marx insiste en hacer resaltar la contradicción, e ilusión de sus soluciones.

3) Hacer hincapié en que la visión de Hegel es coherente al formalismo del Estado político, y que las contradicciones desarrolladas por el "filósofo del Estado" son las mismas que opera día a día el

Estado moderno. La lucha contra el misticismo del "filósofo del Estado" significa, a la vez, la crítica a la forma en que el Estado moderno resuelve sus contradicciones. La crítica a la falsa mediación hegeliana se convierte en la crítica a la no mediación entre la particularidad de los intereses individuales y la universalidad del género humano que el Estado realmente existente promete en la ley.

4) Restituir el fundamento humano y popular de la constitución. El ideal de la "verdadera democracia" está presente en el pensamiento de Marx. En los problemas relativos a los cambios constitucionales Marx hace patente su democratismo político radical. Esta perspectiva se encuentra manifiesta desde los artículos de *La Gaceta Renana,* pero ahora profundizada y fortalecida por las categorías filosóficas feuerbachianas, aunque desplazando su aplicación, con toda la riqueza que ésto supone, al campo de la política y el derecho.

En lo referente a la colisión de la constitución y el poder legislativo puedo añadir la siguiente acotación. El centro de la crítica de Marx está referido a la concepción hegeliana de la reforma constitucional llevada a cabo por el poder legislativo dentro del marco de una constitución monárquica-estamental y, en muy limitada medida de representación popular (burguesa). Marx no desarrolla su crítica para el caso de la experiencia francesa basada en la teoría de la soberanía nacional de Sieyes, dominante a la postre en los Estados de constituciones rígidas y que, como sabemos, superó *jurídicamente* la colisión entre constitución y poder legislativo mediante la organización constitucional de un poder constituyente revisor. No obstante sea posible considerar, por algunas referencias expresas, que Marx

también tenía a la vista la doctrina francesa, sin embargo, y esto es claro, no analizó puntualmente dicha solución constitucional. Por otra parte, en este mismo problema de la reforma a la constitución, en ningún momento Marx toma en cuenta la distinción entre constituciones rígidas y constituciones flexibles.

Continuando con la explicación que Marx da sobre el derecho y el Estado bien podemos afirmar que en su argumentación se encuentra el tema de la alienación. No obstante las extraordinarias aportaciones sobre todo en lo relativo a la crítica de la filosofía especulativa, de la que Marx desprende la especificidad histórica de las categorías jurídico-políticas, sería erróneo negar la presencia de la problemática filosófica de la alienación.

Hemos visto que Marx introduce el tema de la alienación en el campo del Estado y el derecho. Aquí, nuevos planteamientos, perspectivas y conclusiones distancian consistentemente a Marx de Feuerbach. De manera contraria a Feuerbach, la crítica de Marx no se dirige por sí misma a la cuestión de la alienación religiosa, sino que sondea el campo social en su conjunto (Estado, sociedad civil, poder legislativo, representación, constitución, soberanía, burocracia y clases). Además, como se ha observado, de manera expresa son substanciosos aunque breves los pasajes de Marx sobre la crítica del derecho y el Estado en términos de una crítica de la alienación religiosa, tanto en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* como en la introducción de esta obra.

Ciertamente, entremezclada a la argumentación que tiene como base la alienación, Marx va desarrollando cada vez con mayor consis-

tencia y especificidad una crítica histórica del derecho y la política, para pasar definitivamente a la crítica de la economía política. Pero bien debemos aceptar que en este proceso intelectual la crítica bajo la perspectiva de la alienación desempeña el papel de condición previa.

En *La Cuestión Judía,* no obstante Marx desarrolla elementos teóricos importantísimos para una comprensión histórica del derecho, sin embargo, es posible observar que el tema de la alienación sigue estando presente. Así, a la vez que reconoce el carácter histórico, inherente a la sociedad moderna, de la dialéctica sociedad burguesa-sociedad política, vida individual-vida genérica, burgués-ciudadano, también es posible observar que para Marx esta distinción expresa la alienación del hombre que no se ha encontrado como un genérico ser real.

Por lo que hace a las indicaciones dadas por Marx sobre la naturaleza social e histórica del derecho en *La Cuestión Judía,* como bien pudo observarse las hemos tenido que sacar de su estado asistemático e informal para luego reconstruir el eje central de su argumentación; así ubicamos sus referencias a menudo fragmentarias, relativas al derecho moderno, al derecho feudal y, sobre todo, a los derechos humanos en su relación con la emancipación política y con la emancipación humana.

En la definición del derecho privilegio feudal y del derecho formal moderno se ha hecho hincapié en que Marx toma como base los fundamentos sociales de cada tipo estructural de derecho, trasladando el análisis a las específicas relaciones que el individuo entabla en

el seno de la sociedad. Y para el estudio de los derechos humanos se ha constatado que Marx toma como base las conexiones entre la estructura individualista y disgregada de la sociedad civil moderna y las instituciones propias de la emancipación política del Estado moderno.

La indicación fundamental que parece puede inferirse del estudio del tema central tratado, es el referente a la sugerencia metodológica relativa a la comprensión de las formas jurídicas que garantizan los derechos humanos. Esta puede sintetizarse así: si los derechos humanos garantizados constitucionalmente por el Estado asumen su peculiar especificidad moderna como derechos generales e iguales para todos los miembros de la sociedad civil, lo hacen en tanto que son las relaciones prácticas de los individuos en la sociedad las que postulan dichos derechos como parte objetiva de ellas mismas. Es este nivel, el de la sociedad civil, el que comprende como parte objetiva de sus relaciones a los derechos humanos jurídica y políticamente formulados; por tanto, sólo es posible un conocimiento riguroso y diferencial de los derechos civiles y políticos postulando su comprensión funcional dentro del marco de un tipo histórico de organización social. De esto se desprende que las formas jurídicas que reconocen y garantizan los derechos humanos, son formas específicas y funcionales a una positiva, históricamente determinada, relación social-material; nunca son autónomas respecto al proceso histórico-social que les da vida y sobre el cual crecen y se reproducen. En este sentido, la forma jurídica es captada como norma ordenadora, en tanto ha sido y es constituida como ordenada por la propia sociedad. La forma jurídica es concebida así como forma ordenadora a la vez que fun-

cional de un contenido histórico. Así, por ejemplo, el derecho moderno asume su peculiar especificidad como derecho igual, general y abstracto, en tanto son las propias relaciones que reglamenta y sujeta a su dominio, las relaciones de individuos libres e independientes, las que postulan como parte objetiva y necesaria de ellas un derecho igual (formal). Un adecuado conocimiento del derecho moderno, exige, para Marx, su comprensión funcional dentro del marco de un tipo histórico de organización social. Según se desprende de las *Tesis* sobre Feuerbach un estudio del derecho que parta de categorías aisladas, autosuficientes y separadas de la realidad social, es decir, cualquier concepción pura de las categorías jurídicas, no es sino la expresión del autoextrañamiento de la ciencia. Si bien el derecho se presenta en su peculiar modo de ser moderno como una estructura formal normativa y, por ende, puede ser estudiado en su composición ideal, lógico-abstracta, como forma, según las indicaciones de Marx no se debe olvidar que el carácter riguroso y diferencial de esta estructura formal sólo es posible cuando el Estado ha llegado a poseer el monopolio exclusivo de la emisión de las reglas de derecho y de su sanción, es decir, en el seno de una sociedad que ha logrado el máximo de expansión y autonomía de sus relaciones interindividuales, esto es, en la sociedad civil moderna.

De aquí, siguiendo a Marx, la poca utilidad de un concepto universal sobre el derecho, por una parte, y, por otra, de un estudio que privilegie exclusivamente la forma. En el primer caso se perdería el carácter específico y diferencial de cada tipo histórico de derecho (derecho ethos indiferenciado antiguo, derecho-privilegio feudal,

vez el "*poder legislativo* es el poder de organizar lo general (....) Sobrepasa a la constitución (....) *Voilà la collision!*"[73]. Ya desde aquí vemos claramente lo que está en el centro de atención de Marx: poner en claro que detrás de lo que Hegel pueda plantear como solución al conflicto, conciliando lógica y formalmente los opuestos, es evidente la existencia de una contradicción sustancial en el seno del Estado político, que se manifiesta necesariamente en una colisión entre la constitución y el poder legislativo.

Pasemos ahora al siguiente aspecto de la cuestión, el referente a la solución propuesta por Hegel, así como a la refutación de Marx. ¿Cómo resuelve Hegel esta antinomia?.

Comienza por decirnos: a) En relación al poder legislativo, la constitución "le es presupuesta, y, por lo tanto se halla en sí y por sí fuera de la determinación directa de él", b) "pero que alcanza (la constitución) su posterior desarrollo en el progreso continuo de las leyes y el carácter progresivo de los negocios generales del gobierno'. En la nota a este parágrafo, (298) como ya lo señalamos, Hegel añade: "Este progreso es *una modificación poco aparente* y posee la *forma de la modificación*. La transformación de un estado de cosas se hace pues, en *apariencia,* tranquila y sin ser notada. Después de mucho tiempo, una constitución llega a ser, en consecuencia, completamente distinta de lo que era antes".

Al respecto Marx hace los siguientes comentarios:

En primer lugar, para nada Hegel se plantea el problema del origen de la constitución, ya que presupone una constitución exis-

[73] *Loc. cit.*

tente. Toda constitución que requiere un "posterior desarrollo" exige, en todas partes, que se le elabore. La "constitución no se hizo sola (...). Es preciso que exista o halla existido un poder legislativo *antes* de la constitución y fuera de la constitución"[74]. En segundo lugar, es evidente que de conformidad al texto de Hegel "la constitución se encuentra directamente fuera del dominio del poder legislativo, pero indirectamente el poder legislativo modifica la constitución. Lo que no puede ni debe hacer por vía directa, lo hace por un camino indirecto, (...). Pero mediante este procedimiento Hegel no ha resuelto la antinomia: la ha transformado en otra antinomia; ha puesto la *acción* del poder legislativo, su acción *constitucional,* en contradicción con su determinación constitucional. Subsiste la oposición entre la constitución y el poder legislativo"[75]. Según Marx, la solución propuesta por Hegel es aparente pues resuelve el problema tan sólo formalmente. Con desplazar la antinomia del poder legislativo a la acción constitucional del poder legislativo la contradicción no desaparece. Marx añade: "En toda la reciente historia de Francia se ha garabateado no poco sobre esto"[76]. "Se ha tratado de resolver esta colisión por medio de la diferencia entre *assemblée constituante* y *assemblée constituée*"[77].

También señalábamos que para Hegel la constitución "alcanza su posterior desarrollo en el progreso continuo de las leyes y en el carácter progresivo de los negocios generales del gobierno". Al es-

[74] *Loc. cit.*
[75] *Ibid.*, pp. 71.
[76] *Ibid.*, pp. 70-71.
[77] *Ibid.*, pp. 74-75

tablecer Hegel este nexo entre la constitución, el progreso y los cambios constitucionales llevados a cabo por el poder legislativo, Marx señala lo siguiente:

a) Para que la constitución experimente un progreso a través de los cambios y no sea finalmente destrozada por la violencia, "para que el hombre realice conscientemente aquello que la naturaleza de la cosa le obliga a hacer sin ello inconsciente, es necesario que el movimiento de la constitución, que el *progreso* llegue a ser el *principio de la constitución,* que el representante real de la constitución, el pueblo, llegue a ser, pues, el principio de la constitución. Entonces el mismo progreso es la constitución"[78]. Pero es evidente que en Hegel, como en el Estado constitucional, el pueblo no es el principio de la constitución sino más bien su "existencia legal".

b) La "categoría de la transición *progresiva* es falsa desde el punto de vista histórico y, además, no explica nada"[79]. "El poder legislativo hizo la Revolución Francesa; de una manera general, ha hecho en todos los lugares donde dominó en su particularidad, las grandes revoluciones orgánicas generales; no combatió a la constitución, sino a una constitución particular envejecida, puesto que el poder legislativo era el representante del pueblo, de la voluntad genérica. Por el contrario, el poder gubernativo hizo las pequeñas revoluciones, las revoluciones retrógadas, las reacciones; no hizo de la revolución una constitución contra otra antigua, sino contra la constitución, precisamente porque el poder gubernativo era el representante de la volun-

[78] *Ibid.,* p. 73..
[79] *Loc. cit.*

tad particular, de la voluntad subjetiva, de la parte mágica de la voluntad"[80]. Pero es evidente que Hegel olvida esta tesis registrada por la historia, presuponiendo que la constitución existente se hizo sola y que no puede transformarse por una revolución. Hubo historia, pero ya no la hay.

2.2 Forma y contenido en el proceso de la creación de la ley

Otro ejemplo de la crítica de Marx al formalismo en que opera el Estado no democrático, es el relativo a la problemática hegeliana referida a la *acción* del poder legislativo. Una vez expuesta esta problemática, la trasladaremos al proceso de creación de la ley llevada a cabo regularmente en el Estado mexicano. Si los comentarios de Marx no se reducen a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, sino que se transforman, como hemos visto, en una crítica al formalismo de las instituciones políticas del Estado moderno, podemos considerar que un ejercicio como el propuesto puede resultar esclarecedor respecto al propósito aquí planteado.

El tema se remite fundamentalmente a los parágrafos 300 y 301 de la *Filosofía del Derecho de Hegel,* así como a los comentarios hechos por Marx.

Refiriéndose al Estado prusiano con una constitución estamental representativa de clase, Hegel escribe:

300.- "En el poder legislativo tomado como totalidad actúan, sobre todo, los otros dos momentos: el elemento monárquico, en cuanto le

[80] *Loc. cit.*

concierne la decisión suprema; el poder *gubernativo* como momento consultivo, con el conocimiento concreto y la visión general de la totalidad en sus múltiples partes y en los principios reales que están consolidados en ella, así como el conocimiento de las necesidades del poder político en particular; y, finalmente, el elemento *constituyente.*
"301.- "En el elemento *constituyente* existe la determinación de que llega a la existencia la preocupación general, no sólo *en sí,* sino también *para sí,* es decir el momento de la libertad formal subjetiva, la conciencia pública como *generalidad empírica* de las opiniones y pensamientos de muchos"[81].

De manera general es posible afirmar que las principales implicaciones contenidas en estos parágrafos son las siguientes:

1) Toman parte activa en el poder legislativo los momentos monárquico y gubernativo por oposición al elemento constituyente. Este último elemento según se desprende de otros parágrafos es el elemento de las clases (estamentos), que implica una delegación de la sociedad civil ante el Estado; es el elemento que Hegel opone como "muchos".

2) Los momentos *dominantes* son el monárquico y el gubernativo.

3) La "preocupación general" existe ya *en sí* como tarea del gobierno y llega a la existencia *para sí* en el elemento constituyente, pues en éste existe la *determinación* de que así sea. Para que el espíritu del Estado se realice en su existencia real requiere, pues, del elemento constituyente.

[81] Hegel, *op. cit.*, pp. 251-252.

4) El elemento constituyente debe tratar por un momento, con conciencia, los asuntos generales como siendo objetos de la conciencia pública.

5) La "preocupación general" para llegar a la existencia no sólo "en sí" sino "para sí", *necesita* de la conciencia pública como "generalidad empírica de las opiniones y pensamientos de muchos".

Una vez aclarados los parágrafos de la Filosofía del Derecho de Hegel, ¿qué es lo que en el fondo encontramos?. Tomando en cuenta lo que ya se ha dicho sobre la crítica de Marx al uso especulativo del método de Hegel, es posible afirmar que lo importante para él es realizar el espíritu del Estado en sus existencias, lo que Marx llama el paso místico del espíritu del Estado y que aquí significa que la "conciencia pública" se convierta en algo empírico, pero dando la apariencia de que la conciencia pública es realización de lo empírico, de la "generalidad empírica de las opiniones y pensamientos de muchos"; es decir, realización de la sociedad civil como "muchos" a través de sus delegados en el poder legislativo. De esta manera tenemos: la preocupación general necesita para llegar a la existencia no sólo "en sí" sino "para sí", de "la conciencia pública como generalidad empírica de las opiniones y pensamientos de muchos"' "En el elemento constituyente existe la determinación" de que la "preocupación general" se subjetivice para llegar a existir como espíritu real empírico del Estado, como "conciencia pública"; "la subjetivación —señala Marx— de la 'preocupación general' autonomizada de esta manera, está representada aquí como un momento del proceso vital de la 'preocupación general'. En lugar de que los sujetos se objetiven

en la 'preocupación general', Hegel objetiva la 'preocupación general' en el 'sujeto'. Los sujetos no necesitan de la 'preocupación general' como siendo su verdadera preocupación, sino que la 'preocupación general' necesita sujetos para su existencia formal. Es una preocupación de la 'preocupación general' el que ella exista igualmente como sujeto"[82].

Considerando la diferencia entre el "ser en sí" y el "ser para sí" de la preocupación general, Marx señala: "La preocupación general existe ya 'en sí' como tarea del gobierno, etc., ella existe sin ser realmente preocupación general; y no es nada menos que esto, pues ella no es asunto de la 'sociedad civil' (...). Que ahora llegue a ser también realmente 'conciencia pública', 'generalidad empírica', esto es puramente formal, y no viene a ser realidad más que a título, por así decirlo, simbólico. La existencia 'formal' o la existencia 'empírica' de la preocupación 'general' está separada de su *existencia sustancial*. La verdad es que la 'preocupación general' *existente en sí* no es *realmente* general, y que la preocupación general *empírica* real no es más que *formal*. Hegel separa el *contenido* de la *forma*, el *ser en sí* del *ser para sí* y agrega exteriormente a este último, como a un momento *formal*. El contenido está terminado y existe en muchas formas que son formas de ese contenido; por el contrario, es evidente que la forma que ahora debe pasar por la forma real del contenido, no tiene como contenido al verdadero contenido.

"La *preocupación general* es completa sin que ella sea la preocupación real del pueblo. La preocupación real se ha formado sin

[82] Marx, *op. cit.* p. 78.

intervención del pueblo. El *elemento* constituyente es la *existencia ilusoria* de los asuntos del Estado como asuntos del pueblo, (...), o la *ilusión* de que la preocupación del pueblo es asunto *general.* (...). El *elemento constituyente* es la *ilusión política* de la *sociedad civil.* La libertad *subjetiva* aparece en Hegel como libertad formal (...), precisamente porque no ha representado la libertad objetiva como la realización (...). Porque ha dado como contenido presunto o real de la libertad a un representante místico, el sujeto real de la libertad adquiere un significado formal"[83].

Así las cosas, traslademos ahora esta problemática a un ámbito jurídico de importancia, a los actos de iniciativa, discusión y aprobación en la creación de la ley, tal y como se realiza en el Estado moderno. En nuestro sistema constitucional, por ejemplo, se reconocen las facultades de iniciativa, veto y promulgación o publicación de la ley al poder ejecutivo, y al poder legislativo la facultad de análisis, discusión y aprobación de la ley.

Lo señalado por Hegel en los parágrafos 300 y 301 nos parece que cuadra perfectamente con nuestra realidad constitucional por lo siguiente: Refiriéndonos al proceso de creación de la ley podemos advertir el siguiente paralelismo con Hegel: A) En relación al poder ejecutivo: a) el momento dominante en el proceso legislativo es el poder ejecutivo; b) a él corresponde la decisión suprema; c) se reconoce que mediante el auxilio de sus colaboradores, la administración pública, pasee "el conocimiento concreto y la visión general de la totalidad en sus múltiples partes y en los principios reales que

[83] *Ibid.*, p. 79.

están consolidados en ella, así como, el conocimiento de las necesidades del poder político en particular", d) que la preocupación general, formulada en la ley, existe en sí misma como tarea del ejecutivo. Es él, el que con auxilio de sus colaboradores, elabora la gran mayoría de las iniciativas definiendo el contenido de las futuras leyes. B) En relación al poder legislativo: a) que en él se vea representado políticamente el pueblo ante el Estado; b) que el pueblo ("los muchos") a través del poder legislativo pueda tratar con conciencia los asuntos generales como siendo sus propios asuntos, y c) que en el poder legislativo exista la determinación de que la preocupación general, formulada en la ley, llegue a la existencia como conciencia pública que es "generalidad empírica de las opiniones y pensamientos de muchos".

Aquí presentamos la realidad del Estado tal como la describe Hegel, salvo en lo referente a los estamentos que tratamos como pueblo en general y al Monarca que presentamos como ejecutivo. En este sentido, aquí los miembros del poder legislativo no son delegados de una clase sino representantes de la nación.

Pero veamos aún otras semejanzas.

a) Para Hegel la "preocupación general" existe en sí como tarea del gobierno, de igual forma en el Estado mexicano la decisión política contenida e implementada en la ley es tarea del poder ejecutivo; b) la suprema decisión del ejecutivo, para llegar a ser ley, requiere de la participación del órgano legislativo ya que en él se supone representada la voluntad popular, de igual manera que en Hegel la "preocupación general" existente "en sí" requiere del poder legislativo

(elemento constituyente) para llegar a la existencia 'para sí' como conciencia pública que es "generalidad empírica de las opiniones y pensamientos de muchos, y f) así como en el Estado mexicano el poder legislativo requiere participar en la creación de la ley, para Hegel en el poder legislativo "existe la determinación de que llegue a la existencia la preocupación general, no sólo en sí, sino también para sí".

En todo este proceso lo importante es, al igual que en Hegel, que el espíritu del Estado se realice en sus existencias, pero dando a las existencias empíricas un contenido distinto al suyo propio, es decir, tomando el contenido predeterminado como el contenido verdadero de lo real-empírico. Se desarrolla, pues, un contenido sin que sea el verdadero contenido más que formalmente. Veamos porque es así: Si el contenido de la ley ya está definido en sus aspectos fundamentales por el poder ejecutivo, pues en éste se reconoce las cualidades necesarias para hacer suya la tarea de la ley, lo único que se necesita es que en el poder legislativo la ley se subjetivice para llegar a existir como conciencia pública del "pueblo". La subjetivación de la ley está representada como un momento del proceso vital de la tarea del ejecutivo. En lugar de que el poder legislativo, verdadero sujeto, se objetive en la ley, el poder ejecutivo subjetiva la ley en el poder legislativo. En otras palabras, en lugar de que la voluntad de los representantes populares se objetive en la ley, que ésta sea su producto, la ley es subjetivada en el poder legislativo por el poder ejecutivo. Con lo anterior tenemos que el poder legislativo no necesita de la ley como siendo su verdadera preocupación (la preocupación real del pueblo), sino que la ley necesita sujetos para su existencia formal. Es una preocupación del ejecutivo que la ley exista como "conciencia

pública", como "generalidad empírica de las opiniones y pensamientos de muchos".

La conclusión de todo esto es que la ley existe ya en sí como proyecto del ejecutivo, es decir, es una existencia *esencial* que existe sin ser realmente preocupación general del poder legislativo; y no es nada más que esto pues ella no es un asunto del pueblo, que después llege a ser ley aprobada por el poder legislativo esto es puramente formal, y no viene a ser realidad más que a título, por así decirlo, simbólico. La *existencia formal* de la ley está separada de su *existencia sustancial.* La verdad es que la ley como preocupación general no es realmente preocupación general, más que formalmente. En el proceso de creación de la ley el poder ejecutivo separa el contenido de la forma. Como hemos visto, a la ley que existe sustancialmente como tarea del poder ejecutivo se agrega exteriormente la tarea del poder legislativo como su momento formal. El contenido de las diversas leyes resulta terminado y existente en muy diversas formas que son formas de un contenido predeterminado, y la forma que debe pasar por la forma real del contenido no tiene como contenido al *verdadero* contenido. La ley se ha formado sin intervención real del poder legislativo y mucho menos aún es la ley del interés real del pueblo.

Si todo es así, si en el proceso legislativo la ley es sólo formalmente el interés real del pueblo, es posible afirmar, con Marx, que el poder legislativo es tan sólo la existencia ilusoria de los asuntos del Estado como asuntos del pueblo, o la ilusión de que los intereses generales del pueblo sean ley. El poder legislativo aparece, pues, como la ilusión del pueblo; y es lógico que el asiento más adecuado de esta ilusión

sea el poder legislativo, es decir, como afirma Marx, el foro metafísico del Estado, el lugar donde el interés real del pueblo existe tan solo formalmente, o lugar en donde las leyes creadas esencialmente por el poder ejecutivo adquieren formalmente su existencia como voluntad general del pueblo.

Como es posible apreciar, este mecanismo, que opera regularmente en el Estado mexicano, es ni más ni menos que el mecanismo que Hegel plantea en su filosofía del derecho. Si analizáramos de cerca algunos otros mecanismo político-jurídicos del Estado mexicano, nos sorprendería encontrar grandes semejanzas con Hegel; no por capricho fue llamado oficialmente en Alemania el "filósofo del Estado". Fue Hegel el que describió el ser del Estado moderno tal cual es, como abstracción o formalismo del Estado. La separación de la vida política (esfera del Estado) de la vida civil (esfera de la sociedad civil) exige, en los tiempos modernos, una unidad formal; así la trata Hegel tal y como el proceso histórico moderno lo exige. Cuando Marx señala que la visión de Hegel es abstracta porque el Estado político que describe es abstracto, no hace más que reconocer la perfecta explicación hegeliana del formalismo político y jurídico propio del Estado moderno. "Esta concepción es abstracta –escribe Marx–, es cierto, pero es la 'abstracción' del Estado político tal como Hegel mismo la desarrolla. Igualmente es atomística, pero es la atomística de la sociedad misma. La 'concepción' no puede ser concreta cuando el objeto de la concepción es abstracto"[84].

Así pues, no es la síntesis mental de Hegel la que da contenido específico al formalismo del Estado moderno, sino un tiempo histó-

[84] *Ibid.*, p. 99.

rico determinado el que refuerza su estructura formal y abstracta como realidad particular. El formalismo consigue constituir y organizar su dominio en los tiempos modernos, donde la abstracción del Estado es una realidad particular.

CAPITULO IV

DERECHOS HUMANOS Y EMANCIPACION
LA CUESTION JUDIA Y LA SAGRADA FAMILIA

> En Francia, la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal. En Alemania, la emancipación universal es la *conditio sine qua non* de toda emancipación parcial. En Francia, es la realidad de la liberación gradual, en Alemania su imposibilidad, la que tiene que engendrar la libertad total".
>
> Carlos Marx.

1. Nociones introductorias

Por muchos años, simpatizantes y críticos del marxismo han interpretado de manera exclusivamente negativa el pensamiento de Marx sobre los derechos humanos, concibiendo las libertades jurídicas y los derechos formales que implican como simples principios ideológicos de dominación de la clase burguesa y, justamente por eso, insustanciales para la emancipación humana real.

Frente a esta interpretación generalizada nos proponemos demostrar que en el entramado de la crítica de Marx sobre la condicionalidad histórica, alcance y límites de los derechos del hombre modernos, proclamados por la revolución francesa, es posible advertir la temática de la recuperación de estos derechos y su valor positivo para lograr una real y veraz emancipación humana. Bajo la línea de esta hipótesis, la exposición, análisis y valoración crítica de las obras juveniles de Marx, de manera especial La *Cuestión Judía*, será del todo aleccionador.

Planteado el problema en estos términos, el propósito de este apartado es definir en el pensamiento del joven Marx el significado de los derechos del hombre proclamados por la revolución francesa, dentro del contexto de la emancipación política, y sus posibles límites en relación con la emancipación humana.

2. El contexto

Con objeto de valorar en sus justos términos el pensamiento de Marx sobre los derechos humanos, es necesario ubicar sus ideas en el contexto socio-cultural e ideológico en que se dan.

En primer lugar, el estudio realizado por Marx se limita a las formulaciones que en Francia y en algunos Estado de la Unión Americana se habían hecho a finales del siglo XVIII, esto es, en palabras de Marx, al significado de los derechos humanos "en la forma que les confirieron sus descubridores, los norteamericanos y los

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ALEXANDROV, N.G. (y otros). *Teoría del estado y del derecho.* 2a. ed. Trad. de A. Fierro, Grijalbo, 1966. X1 + 419 pp.

ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx.* 13a. ed. Trad. e Introd. de Martha Harnecker. México, Siglo XXI, 1975. XV + 206 pp.

\- *Materialismo histórico y materialismo dialéctico.* 9a. ed. Trad. de Nora Rosenfeld, José Aricó y Santiago Fuentes. México, Ediciones pasado y presente, 1981, 101 pp.

Elementos de autocrítica. Trad. de Miguel Barroso. Barcelona, Laia/paperbach, 1975. 87 pp.

La filosofía como arma de la revolución. Buenos Aires, Ediciones pasado y presente, 1968, 147 pp.

ANDERSON, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental.* 2a. ed. Trad. de Néstor Miguez. México, Siglo XXI, 1981, 151 pp.

ATIENZA, Manuel. *Marx y los derechos humanos.* Madrid, Mezquita, 1983. 280 pp.

BARATTA, Alessandro. "Recht und Gerchtigkeit bei Marx", en varios autores, *Karl Marx im Kreuzverhör der Wissenschaften, Zürich/Munich,* Artemis, 1974, pp. 25-36.

BAUMAN, Zygmunt. *Fundamentos de sociología marxista.* Trad. de Benito Gómez. Madrid, Alberto Corazón, 1975. 510 pp.

BEDESCHI, Giusseppe. *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx.* Trad. de Benito Gómez, Madrid, Alberto Corazón, 1975. 283 pp.

BEER, Max. *Historia general del socialismo y de las luchas sociales.* Santiago de Chile, Ercilla, 1936. 516 pp.

BERMUDO, José Manuel. *El concepto de praxis en el joven Marx.* Barcelona, Península, 1975. 559 pp.

BLACKBURN, Robin-Carol Johnson. *El pensamiento político de Karl Marx.* Trad. de Francisco Cusó. Barcelona, Fontamara, 1980. 125 pp.

BOBBIO, Norberto y Nicola Matteucci. *Diccionario de política.* Trad. de Raúl Crisafio "y otros". México, Siglo XXI, 1982. 1751 pp. 2 vols.

BOBBIO, Norberto (y otros). "¿Existe una teoría marxista del estado?", en varios autores, *¿Existe una teoría marxista del es-*

tado? Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1978 (1-53) 159 pp.

BOBBIO, Norberto-Michelangelo Bovero. *Origen y fundamento del poder político.* Trad. de José Fernández Santillán. México, Grijalbo, 1985. 135 pp.

BOBBIO, Norberto. *Sociedad y estado en la filosofía moderna.* Trad. de José Fernández Santillán. México, F.C.E., 1986. 272 pp.

"La dialéctica en Marx", en Abbagnano (y otros), *La evolución de la dialéctica.* Trad. de Francisco Moll Camps. Barcelona, Martínez Roca, 1971. pp. 253-275.

"Teoría del derecho y sociología del derecho en Marx", en *Crítica jurídica,* Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, Año 4, No. 5, 1987, pp. 7-20.

BOTTOMORE, Tom. *La sociología marxista.* Trad. de Julio Rodríguez Aramberri. Madrid, Alianza Editorial, 1976. 127 pp.

CERRONI, Humberto. *La libertad de los modernos,* Trad. de R. de la Iglesia. Barcelona, Martínez Roca, 1972. 317 pp.

Marx y el derecho moderno. Trad. de Arnaldo Córdova. México, Grijalbo, 1975. 280 pp.

Introducción a la ciencia de la sociedad. Trad. de Doménec Bergada. Barcelona, Crítica, 1977. 338 pp.

El pensamiento jurídico soviético. Madrid, Editorial Cuadernos para el diálogo, 1977. 330 pp.

"La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho público", en varios autores, *Marx, el derecho y el estado.* 2a. ed. Trad. de Juan Ramón Capella. Barcelona, Oikos-tau, 1979. (17-48) 134 pp.

Problemas de transición al socialismo. Trad. de Silvia Furió, Barcelona, Critica, 1979. 212 pp.

Teoría política y socialismo. 2a. ed. Trad. de Ana María Palos. México, Era, 1980. 230 pp.

El pensamiento de Marx. Barcelona, Serbal, 1980. 376 pp.

Logica e societá, pensare dopo Marx. Milano, Gruppo Editoriale Fabbri-Bompiano, 1982. 164 pp.

"El estéril tribunal de la política", en *El Buscón,* México, No. 4. mayo-julio, 1983. (68-72) 189 pp.

La teoría de las crisis sociales en Marx. Trad. de Mariano Anos. Madrid, Alberto Corazón, 1975. 307 pp.

CONDE, Remigio. *Sociedad, estado y derecho en la filosofía marxista.* Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1967. 232 pp.

COLETTI, Lucio. *El marxismo y Hegel.* Trad. de Francisco Fernández B. México, Grijalbo, 1977. 247 pp.

DEL BARCO, Oscar. "La introducción de 1857, un texto político", en varios autores, *Ideología teoría y política en el pensamiento de Marx.* Selección, cronología y notas de Gabriel Vargas Lozano. Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1980. (209-222), 397 pp.

DE LA GARZA Toledo, Enrique. *El método del concreto-abstracto-concreto. Ensayos de metodología marxista.* México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1983. 173 pp.

DELLA VOLPE, Galvano. *Rousseau y Marx.* Trad. de E.E. Barcelona, Martínez Roca, 1975. 190 pp.

Crítica de la ideología contemporánea. Trad. de Ma. Ester Benítez. Madrid, Alberto Corazón, 1980. 201 pp.

DIAZ, Elías. *Sociología y filosofía del derecho.* 2a. ed. Madrid, Taurus, 1980. 439 pp.

De la maldad estatal y la soberanía popular. Madrid, Debate, 1984. 270 pp.

ENGELS, Federico. *Contribución a la historia de la liga comunista y otros escritos.* México, Grijalbo, 1970. 155 pp.

Escritos. Historia, economía, crítica social, filosofía, cartas. 2a. ed. Selección de textos de W.O. Henderson. Trad. de Jardi Solé Tura. Barcelona, Península, 1974. 421 pp.

FEUERBACH, Ludwig. *La filosofía del porvenir. Crítica de la filosofía de Hegel.* Trad. de Victoria Pujolar. México, Ediciones Roca, 1975. 152 pp.

FRIEDRICH, Carl. *La filosofía del derecho.* 3a. reimp. Trad. de Margarita Alvarez Franco. México, F.C.E., 1980. 443 pp.

FROM, Erich. *Marx y su concepto del hombre.* Trad. de Julieta Campos, México, F.C.E., 1983. 272 pp.

GARAUDY, Roger. *Introducción al estudio de Marx.* 2a. ed. Trad. de Julieta Campos. México, Era, 1970. 199 pp.

GRAMSCI, Antonio. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce,* en *Obras de Antonio Gramsci.* vol. 3. Trad. de Isidoro Flambaun. México, Juan Pablos editor. 1975. 259 pp.

GUASTINI, Ricardo. *El léxico jurídico del Marx liberal. Enero de 1842-primavera de 1843.* Trad. de Jean Hannequin. México, colección crítica jurídica n. 2. Universidad Autónoma de Puebla, 1984, 159 pp.

El léxico jurídico del Marx feuerbachiano. (La filosofía política de la alienación). Trad. de Jean Hennequin. México, Universidad Autónoma de Puebla, 1986. 225 pp.

GURVITCH, Georges. *Dialéctica y sociología.* 2a. ed. Trad. de Juan Ramón Capella. Madrid, Alianza Editorial, 1971, 336 pp.

HABERMAS, Jürgen. *Conocimiento e interés.* Trad. de Manuel Jiménez, José F. Ivars y Lucio Martín Santos. Madrid, Taurus, 1982, 348 pp.

La reconstrucción del materialismo histórico. Trad. de Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García C. Madrid, Taurus, 1981, 315 pp.

HEGEL, G.F. *Filosofía del derecho.* Introd. de Carlos Marx. Trad. de Angélica Mendoza de Montero. México, Juan Pablos editor, 1980, 285 pp.

HERNÁNDEZ Gil, Antonio. *Marxismo y positivismo lógico. Sus dimensiones jurídicas.* Madrid, Rivadeneira, 1970, 173 pp.

JAKUBOWSKY, Franz. *Las superestructuras ideológicas en la concepción materialista de la historia.* Trad. de Luis Pérez Lara. Madrid, Alberto Corazón, 1973, 241 pp.

JOHNSON, E.L. *El sistema jurídico soviético.* Trad. de J. R. Capella y J. Cano Tembleque. Barcelona, Península, 1974, 326 pp.

KELSEN, Hans. *Teoría comunista del derecho y del estado.* Trad. de Alfredo J. Weiss. Buenos Aires, Emecé Editores, S. A., 1957, 235 pp.

KOHEN, Alberto. *Marxismo, estado y derecho.* Buenos Aires, Ediciones Centro de Estudios, 1972. 237 pp.

LABRIOLA, Antonio. *La concepción materialista de la historia.* México, el Caballito, 1973. 405 pp.

LABRIOLA, A.D. Riazanov. *El comunismo científico en el manifiesto comunista.* Trad. de Alejandro Gómez Sancho. México, Ediciones Roca, 1973. 159 pp.

LAPIN, N. *El joven Marx.* Trad. de M. Ciutat. URSS, Progreso, 1985. 485 pp.

LENIN, Vladimir Ilich. "Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo", en *Obras escogidas.* Vol. 1., Moscú, Progreso, 1966. pp. 61-73.

"La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo", en *Obras escogidas.* Vol. 3. Moscú, Progreso, 1966, pp. 353-440.

LOWY, Michael. *La teoría de la revolución en el joven Marx.* Trad. de Francisco González Aramburu. México, Siglo XXI, 1972. 3131 pp.

LUKACS, Georg. *Lenin (la coherencia de su pensamiento).* México, Grijalbo, 1970. 152 pp.

MAGUIRE, John M. *Marx y su teoría de la política.* Trad. de Eduardo L. Suárez, México, F.C.E., 1984. 271 pp.

MANDEL, Ernest. *La formación del pensamiento económico en Marx de 1843 a la redacción de El Capital.* 9a. ed. Trad. de Francisco González Aramburu. México, F.C.E., 1978. 260 pp.

MARX Carlos. *Tesis doctoral.* 3a. ed. México, Premia editora, 1981. 109 pp.

"Artículos de la Gaceta Renana", en Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales.* Vol. 1. Trad. de Wenceslao Roces, México, F.C.E., 1982. (171-316) 752 pp.

Crítica de la filosofía del estado de Hegel. Prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez. Trad. de Antonio Encinares. México, Grijalbo,1968. 158 pp.

"La cuestión judía", en Karl Marx-Arnold Ruge, *Los anales franco-alemanes.* 2a. ed. Trad. e Introd. de J. M.

Bravo. Barcelona, Martínez Roca, 1973. (223-257) 281 pp.

"Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en Karl Marx-Arnold Ruge, *Los anales franco-alemanes,* 2a. ed. Trad. e Introd. de J. M. Bravo. Barcelona, Martínez Roca, 1973. (101-116) 281 pp.

Manuscritos económico-filosóficos de 1844, México, Ed. de Cultura Popular, 1976. 179 pp.

"La Sagrada Familia", en Carlos Marx-Federico Engels. *La Sagrada Familia, y otros escritos filosóficos de la primera época.* 2a. ed. Trad. de Wenceslao Roces, México, Grijalbo. 1967. (71-281) 308 pp.

"Tesis sobre Feuerbach", en Carlos Marx-Federico Engels. *Tesis sobre Feuerbach. L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* 3a. ed. México, Ed. de Cultura Popular, (225-229) 236 pp.

Miseria de la filosofía. 3a. ed. México, Ed. de Cultura Popular, 1974. 194 pp.

Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850. La Habana, Ed. de Ciencias sociales, 1973. 216 pp.

El 18 Brumario de Luis Bonaparte. 2a. ed. Trad. de O.P. Safont. Barcelona, Ariel, 1971. 171 pp.

Introducción general a la crítica de la economía política/1857. 16a. ed. Int. de Umberto Curi. Trad. de José Aricó y Jorge Tula. México, Ediciones pasado y presente, 1982. 123 pp.

"Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política, en Carlos Marx-Federico Engels. *El capital visto por su autor.* México, Grijalbo, 1970. (37-43) 156 pp.

El capital. 4a. ed. Trad. de Wenceslao Roces. México, F.C.E., 1966. 3 vols.

La guerra civil en Francia. Trad. de I.M.L., Madrid, Ricardo Aguilera editor, 1970. 97 pp.

Crítica del programa de Gotha. Moscú, Progreso, 1975. 56 pp.

MARX-Engels. *La ideología alemana.* 4a. ed. Trad. de Wenceslao Roces. Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos, 1973. 750 pp.

El manifiesto comunista. La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1971. 121 pp.

MARRAMAO (y otros). *Teoría marxista de la política.* Trad. de Alfonso García "y otros". México, Siglo XXI, 1981. 279 pp.

McLELLAN, David. *Karl Marx. Su vida y sus ideas*. Trad. de José Luis García Molina. Barcelona, Crítica, 1977. 567 pp.

MEHRING, Franz. *Carlos Marx*. Trad. de Wenceslao Roces. México, Grijalbo, 1967. 545 pp.

MESZAROS, István. *La teoría de la enajenación en Marx*. Trad. de Ana María Palos. México, Era, 1978. 320 pp.

MILIBAND, Ralph. *Marxismo y política*. Trad. de Santos Julia Díaz. Madrid, Siglo XXI, 1978. 253 pp.

MOLNAR, Erik. *Fuentes ideológicas del materialismo histórico*. Trad. de Adolfo Sánchez Vázquez. México, Ed. de Cultura Popular, 1974. 135 pp.

PASHUKANIS, Eugenü. *Teoría general de derecho y el marxismo*. Trad. de Carlos Castro. Prol. de Adolfo Sánchez Vázquez. México, Grijalbo, 1976. 206 pp.

PIZZORNO, Alexandro (y otros). *Gramsci y las ciencias sociales*. 4a. ed. Trad. de José Aricó, Celina Manzoni e Isidoro Flambaun. México, Ediciones pasado y presente, 1977. 171 pp.

POKROVSKI, V.S. (y otros). *Historia de las ideas políticas*. Trad. de Carlos Marín Sánchez. México, Grijalbo, 1966. 621 pp.

POPPER, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Trad. de Eduardo Loedel. Barcelona, Paidós Ibérica, 1982. 667 pp.

POULANTZAS, Nicos. *Poder político y clases sociales*. 3a. ed. Trad. de Florentino M. Torner. México, Siglo XXI, 1971. 471 pp.

Hegemonía y dominación en el estado moderno. 3a. ed. Trad. de María Poyrazián. Buenos Aires, Ediciones pasado y presente, 1975. 163 pp.

"Teoría e historia en la interpretación de El Capital", en Maurice Dobb (y otros). *Estudio sobre el capital*. 5a. ed. Trad. de José Aricó, Ofelia Castillo, Juan J. Real. México, Siglo XXI, 1981. (89-100) 193 pp.

REMMLING, Gunter. (comp.) *Hacia la sociología del conocimiento*. Trad. de Gerardo Novás "y otros". México, F.C.E., 1982. 583 pp.

RIAZANOV, D. *Marx-Engels*. Trad. de Socorro Thomas. Madrid, Alberto Corazón, 1975.- 263 pp.

ROSSI, Mario. *La génesis del materialismo histórico*. Trad. de Rosario de la Iglesia. Madrid, Alberto Corazón, 1974. 3 vols.

RUBEL, Maximilien. *Karl Marx, ensayo de biografía intelectual*. Buenos Aires, Paidós Ibérica, 1970.

"El estado visto por Karl Marx", en *Crítica de la economía política. Historia y teoría del estado,* Nos. 16/17, México, julio-diciembre, 1980. (23-69) 319 pp.

SÁNCHEZ Vázquez Adolfo. *Filosofía de la praxis.* 2a. ed. México, Grijalbo, 1980. 464 pp.

"Economía y humanismo", en Carlos Marx, *Cuadernos de París.* 2a. ed. Trad. de Bolívar Echeverría. México. Era, 1980. 192 pp.

SCHAFF, Adam. *Ideología y marxismo.* Trad. de Carlos Gerhard. México, Grijalbo, 1980. 128 pp.

SCHMIDT, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx.* Trad. de Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto. México, Siglo XXI, 1976. 244 pp.

SILVA, Ludovico. *Teoría y práctica de la ideología.* 2a. ed. México, Nuestro Tiempo, 1974. 222 pp.

La alienación en el joven Marx. México, Nuestro Tiempo, 1979. 262 pp.

STOYANOVITCH, Konstantin. *El pensamiento marxista y el derecho.* 2a. ed. Trad. de Andrés López Acotto. Madrid, Siglo XXI, 1981. 220 pp.

STUCKA, Petr I. *La función revolucionaria del derecho y el estado.* Trad. y prólogo de Juan-Ramón Capella. Barcelona, Península, 1969. 356 pp.

SUTCKA-Pashukanis-Vysinsky-Strogovic. *Teorie sovietiche del diritto.* Introd. de Umberto Cerroni. Milano, Editore, 1964. 322 pp.

TAYLOR, Iam (y otros). *Criminología crítica.* 3a. ed. Trad. de Nicolás Grab. México, Siglo XXI, 1985. 300 pp.

TREVES, Renato. *Introducción a la sociología del derecho.* Trad. de Manuel Atienza. Madrid, Taurus, 1978. 225 pp.

WEYL, Monique y Roland. *Revolución y perspectivas del derecho. De la sociedad de clases a la sociedad sin clases.* Trad. de Nicolás Grab. México, Grijalbo, 1974. 216 pp.





Formato de Papeleta de Vencimiento

El usuario se obliga a devolver este libro en la fecha señalada en el sello mas reciente

Código de barras. 2894432

FECHA DE DEVOLUCION

- Ordenar las fechas de vencimiento de manera vertical.

- Cancelar con el sello de "DEVUELTO" la fecha de vencimiento a la entrega del libro

En esta obra, el autor realiza un estudio serio y responsable del significado, alcance y posibles aportaciones de la teoría de Carlos Marx en campo del derecho. Evitando caer en el dogmatismo doctrinario, lleva a cabo una profunda crítica a las interpretaciones economicistas y voluntaristas, replanteándose con seriedad académica y sin prejuicios de simpatía o antipatía lo que para seguidores y críticos constituye una grave omisión: esclarecer puntualmente, paso a paso, el significado del derecho en el pensamiento de Marx. Este es justamente el propósito temático central abordado en este libro.